

الشَّيِّخ كُلُّا حَسَن المُظْهُرُ

فَضَائِلَ أَمْكِير المؤمّنين والمامّته

دار احتياء المتراث العربي



ولائل ُلصّدق

حقوق الطبع محفوظة

مُلِيعَ عَلَىٰمَطَاخِ وَلِارُ لِرِحِياء (التر(ارث (الترزي

فرع أول: بيروت ـ لبنان ـ بناية كليوباترا ـ شارع دكاش . Branch 1: Beyrouth- Liban- Imm Kileopatra . ماتف : المكتب ١٩٥٩٥٦ ـ ٣٩٥٩٥٦ ـ ٨٣٦٧٦٦ ـ ٨٣٦٧٦٦ .

برقياً :الـتراث

تلکس ۲۳۱۶٤/LE تراث . – ناکس: 003574625848 مناکس ۲۳۱۶۲۲ تراث باکس ۲۳۱۶۲۲ تراث الکست

B.P: 11- 7957 tèlégr : ALTOURAS.

فرع ثاني : قبرص ـ ليماسول . Branch 2: Cyprus- Limassoul.

ولا لَ الصّدق

فى الجواب عن (ابطال الباطل) الذى وضعه الفضل بن رزبهان للرد على (نهنج الحق) لا ية الله الملامة العلى قدس سره فى المسائل الخلافية بين فرقتى الاسلام الشيعة واهل السنة و اثبات الامامة .

لمؤ لفه

آية الله الشيخ محمد حسن المظفر دام ظله

البخر ُ الأول

وَلِرِلِمِيهُ وَلِفَرَكِ مِنْ مَكْسَسَمُ لِلْمَتَ الْرَبِيِّ الْعَرَفِيْ مِنْ مَكْسَسَمُ لَلْمَتَ الْرَبِيِّ الْعَرَفِيْ مِنْ الْعَرَفِيْ مِنْ الْعَرَفِيْ مِنْ الْعَرَفِيْ مِنْ الْعَرَفِيْ مِنْ الْعَرَفِيْ الْعَرَفِي الْعَرَفِيْ الْعَرَفِيْ الْعَرَفِيْ الْعَرَفِي الْعَرَفِيْ الْعَرَفِي الْعَرَفِي الْعَرَفِي الْعَرَفِيْ الْعَرَفِي الْعَرَفِي الْعَرَفِيْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْعَرَفِي اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللّ اللَّهُ اللَّ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل ان تدركه المشاعروالابصار ، و تنزه ان يتحد بغيره اويشبه الاغيار ، العدل الذي لايمذب مع الجبروالاضطرار، ولايكلف بدون الوسعوالاختيار، والصلوة الزاكية على طيب الذكر والاثبار ، سيدنا ونبينا الممصوم بالجهروالاسرار ، وعلى آله المصطفين حجج الملك الجبار، وسلم عليهم تسليما دائما ما اختلف الليل والنهار، وجعلنا من اوليائهم ومعهم في دارالقرار .

(العلامة) الذي انتهت اليه في العلم والعمل الزعامة الطاهر المطهر (الحسن بن يوسف ابن المطهر) قدس الله روحه ونورضريحه، وجدته كتابا حافلابالفضل، مشحونا بالقول الفصل ، و قدرد عليه فاضل الاشاعرة بوقته (الفضل بن روز بهان) واجاب عنه سيدنا الثريف الحاوى لمرتبتي السعادة العلم والشهادة (السيد نورالله الحسيني) قدس الله نفسه و طيب رمسه ، فجاء وافيا شافياكما يهواه الحق و يرتضيه الانصاف ، لكني احببت ان اقتدى به واصنف غيره، عسى ان افوز مثله بالاجروالشهادة ، ونقلت عنه كثيرا وعبرت عنه بالسيد السعيد ، و تعرضت في بعض المقامات تتميما للفائدة الي بعض كلمات (ابن تيمية) التي يليق التعرض لهاممارد بها على كتاب (منهاج الكرامة) للامام المصنف المعلامة وان لماصرحباسمه غالباً، ولولاسفالة مطالبه وبذاءة لسان قلمه، وطول عباراته، وظهور صبه وعداوته لنفس النبي الامين وابنآته الطاهرين لكان هوالاحق بالبحث معه، لاني الى الان لماجد لاحد من علماننا ردا عليه ،لكني نزهت قلمي عن مجاراته، كما نزه العلما. اقلا مهم وآرا. هم عن رده ولما كان عمدة جوابه و جواب غير. في مسئلة الامامة هوالمناقشة فيسندالاحاديث الواردة في فضائل اهل البيت و مطاعن اعدائهم . وضمت المقدمة الاتية لتستغنى بها عنجواب هذا على وجه الاجمال ولنفعهافي المقسود وقد سميت كتابي هذا (دلائل الصدق لنهج الحق) ، فاسال الله ربي ان يعينني على اتمامه ويوفقني لحسن ختامهانه اكرمالمسؤلين وارحم الراحمين

المقدمة

اعلم انه لايصح الاستدلال على خصم الابما هو حجة عليه ، و لذاترى المصنف رحمه الله وغيره اذا كتبوافى الاحتجاج على اهل السنة التزموا بذكر اخبارهم لااخبار ناه والقوم لم يلتزموا بقاعدة البحث ولم يسلكواطريق المناظرة ، فانهم يستدلون فى مقام البحث باخبارهم على مذهبهم ، ويستندون اليهافى الجواب عما نورده عليهم ، وهو خطأ ظاهر على ان احاديثهم كماستعرف حرية بان لا يصح الاستدلال بها فى سائر مطالبهم حتى عندهم وان كانت مماتوسم بالصحة بينهم ، لكنها صالحة للاستدلال عليهم و اثبات مناقب آل محمد ص ومثالب اعدائهم وان ضعفوا جملة منها ، و بيان المدعى يحتاج الى البحث فى مطالب :

اخبار العامة حجة طيهم

(الاول) انعامة اخبارهم التىنستدل بهاعليهم حجة عليهم لامرين (الاول) انها اها صحيحة السند عندهم اومتعددة الطرق بينهم والتعدد يوجب الوثوق والاعتبار كما ستمرفه في طيمباحث الكتاب .

(الاهر الثانى) انها مما يقطع عادة بصحتها، لان كل رواية ، لهم فى مناقب اهمل البيت ومثالب اعدائهم محكومة بو تاقة رجال سندها وصدقهم فى تلك الرواية ، وان لم يكونوا تقاتا فى انفسهم ضرورة ان من جملة ما تعرف به و ناقة الرجل وصدقه فى روايته التى يرويها عدم اغتراره بالجاه والمال وعدم مبالاته فى سبيلها بالخطر الواقع عليه فان غير الصادق لا يتحمل المضار بانواعها لاجل كذبة يكذبها لا يعود عليه فيها نفع ولا يجد فى سبيلها الاالضرر ، ومن المعلوم ان من يروى فى تلك العصور السالفة فضيلة لا مير المؤمنين (ع) او منقصة لا عدائه فقد غرر بنفسه و جلب البلاه اليه كما هو و اضح لكل ذى اذنوعين ، ذكر الذهبى فى تذكر قالحفاظ بترجمة الحافظ ابن السقا عبدالله بن محمد الواسطى قال انه الملى حديث الطير فى واسط فو نبوا به و اقاموه و غسلوا موضعه ، وذكر

ابن خلكان في وفيات الاعيان بترجمة النسائي احمد بن شعيب صاحب كتاب السنن احد الصحاح الستة انه خرج الى دهشق فسل عن معوية رماروي في فضائله فقال اماير ضي معوية ان يخرج رأساً برأس حتى يفضل ، وفي رواية اخرى لااعرف له فضيلة الا لااشبـم الله بطنه ، فماةالوايد فعون فيحضنه ، وفيرواية يدفعون فيخصيبه، وداسوه حتى حمل الى الرملةومات بها، وقال الحافظ أبو نعيم الاصبهاني ولماداسوه بدمشق مات بسبب ذلك الدوس وهومنقول، ،فاذاكان هذافعلهم مع اشهر علمائهم لمجردانكارفضلمعوية فماظنك بفعلهم معفيره اذاروى مافيه طعن على الخلفاء الاول وذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة نصر بن على بن صهبان نقلاعن عبدالله بن احمد بن حنبل قال الماحدث نصر بان رسول الله ص اخذ بيدحسن وحسين فقال من احبني واحب هذين وابا هماوا مهماكان في درجتي يوم القيمة امر المتوكل بضربه الفسوط فكلمه فيهجعفربن عبدالواحد وجعل يقول له هذامن اهل السنة فلميزل بهحتى تركه ونقل ابن حجر ايضافي الكتاب المذكور بترجمة ابي الازهر احمدين الازهر النيسابوري انه لماحدث ابو الازهر عن عبدالرزاق عن معمر عن الزهرى عن عبدالله عن ابن عباس ، قال نظر النبي م الى على ع فقال انتسيد في الدني سيدفي الأخرة ، الحديث، اخبر بذلك يحيى بن معن ، فبيناهو عنده في جماعة اذقال يحس منهذا الكذابالنيسابوري الذي يحدثءن عبدالرزاق بهذاالحديث، فقام ابوالازهر فقال هوذا انافتيسم يحيىفقال اماانك لستبكذاب وتعجد من سلامته وقال الذب لغيرك في هذا الحديث ، انتهى ، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال بترجمة ابي الازهـر • كان عبدالرزاق يعرف الامور فماجسر يحدث بهذاالاتر الا احمد بن الازهر والذنب لفيره ، ويعنى بغيره محمدبن على بنسفيان البخاري كمابينه الذهبي.

فلیت شعری ماالذی یخافه عبدالرزاق معشر فهوشهر ته و فضله لولا عادیة النواصب و داعیة السوه و ان یواجهه مثل ابن معین بالتکذیب و ان یشیطوابدمه ، و یا عجبامن ابن معین لم یرض بکتمانه فضائل امیر المؤمنین ع حتی صاریقیم الحواجز دون روایتها ، و اعجب من ذلك قوله الذب فیه لغیرك فان رجال سندالحدیث کلهم من کبار علما، القوم و نقاتهم و ما أدری ماالذی انگره من هذا الحدیث و هولم یدل الاعلی فضیلة مسلمة مشهورة من أیسر فضائل امیر المؤمنین ، و لعله انکر تمام العدیث و هومن احبك فقد

احبنى ومن ابغضك فقد أبغضنى و حبيبك حبيب الله وبغيضك بغيض الله والويل لمن ابغضك و ذلك لانهم يجدون من انفسهم بغض المام المتقين و يعسوب الدين وهم يزعمون انهم لا يبغضون رسول الله صكما يعلمون بغض معوية و سائر البغاة لامير المؤمنين و انهم اشداعدائه والبغيضون لهوهم يرونهم اوليآ الله واحباه، ولذالما اشار النهبى فى الميز ان المي الحديث قال يشهدا قلب بيطلانه اذام يخلط المي الميالحديث قال يشهدا قلبه يبطلانه اذام يخلط قلبه حبذلك الامام الاعظم فكيف يصدق بصحته وان استفاضت بمضمونه الرواية حتى روى مسلم (۱) «ان امير المؤمنين عقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لعهدالنبى الامى الي انه لاستعنى الامؤمن ولا يبغضنى الامنافق ،

فاذاكان هذاحال ملوكهم وعلماتهم وعوامهم فيعصر العباسيين فكيفترى الحال فيعصر الامويين الذي صارفيه سب اخ النبي مهونفعه شعاراودينا لهم والتسمية باسمه الشريف ذنبا موبقاعندهم ، قال ابن حجرفي تهذيب التهذيب بترجمة على بن رباح «قال المقرى كان بنوامية اذا سمعوا بمولود اسمه على قتلوه فبلغ ذلك رباحافقال هوعلى مصغرا وكان يفضب من على ويحرج على من سماه به وقال الليث قال على بن رباح لااجعل في حل منسماني علي فان اسمى على انتهى و نقل ابن ابي الحديد (٢) عن ابي الحسن على بن محمد بن ابي سيف المدائني في كتاب الاحداث • ان معوية كتب نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذهة ممن روى شيئا في فضل ابي ترابواهل بيته، الى انقال ماحاصله وكتب الى عماله ان يدعو االناس الى الرواية في ضل عثمان والصحابة والخلفاء الاولين وان لايتركوا خبراً يروى في على الاواتو. بمناقض له في الصحابة وقرئت كتبه على الناس و بذل الاموال فرويت اخباركثيرة فيمناقبهم مفتعلة فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى تعلموه كما يتعلمون القران و مضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة وكان اعظم الناس فيذلك بلية القراء المراؤن و المستضعفون الذيسن يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الاحاديث ليحظواعند ولاتهم ويصيبواالاموال حتى انتقلت تلك الاخبار الي ايدى الديانين الذين لايستحلون الكنب والبهتان فقبلوهما

⁽۱) صحیح مسلم : کتاب الایمان ^۱ بابالدلیل علیان حبالانصار و علیمنالایمان وعلاماته و بنخههمن علاماتهالفاق . (۲) ج۳: ص ۱۵من شرح النهج

ورووها مقال «وقدروى ابن عرفة المعروف بنفطويه وهومن اكابر المحدثين واعلامهم في تاريخه مايناسب هذا الخبر»

ولهذه الامورو نحوها خفى جل فضائل امرالمؤمنين ع وان جل الباقي عن الاحسآء ونأى عن العدو الاستقصآء وليس بقاؤه الاعناية مناللة تعالى بوليه والدين الحنيف، ويشهدلاخفائهم فضائلهمارواه البخارى عن ابى|سحق (١⁾ قال * سال رجل البرآ. و انا اسمع أشهدعلي بدرا قال بارز وظاهر، اترىانه يمكن ان يخفيفي الصدر الاول محل اميرالمؤمنين ببدرحتى يحتاج الى السؤال عنمشهده بهاوهي انما قامت بسيفه لولا اجتهاد الناس في كتمان فضائله ، وإذاروواشيئامنها فلايروونه على وجهه و بتمامه كما نعل عليه روايتهم لخطبة النبيع في الغدير أمن الجائز عقلاان يامر رسولالله صيقم ماتحت الدوح ويجمع المسلمين وكانوا نحومائة الف ويقوم فيحر الظهيرة تحتوهج الشمس على منبريقامله من الاحداج ويصعد خطيبا وهوبذلك الاهتمام رافعا بعضد علىع ثملايقول الامن كنت مولاً، فعلى مولاً، اللهم والروالاً، وعادمن عاداً، ، لاارى عــاقلا يرتضى ذلك ولاسيما اذاحمل المولى على الناصر او نحوه ، فلا بدان تكون الواقعة كما رواهاالشيعة وانالنبيص خطب تلك الخطبة الطويلة البليغة الجليلة التي ابانفيها عن قرب موته وحضور اجله ونصعلي خلفائه وولاةالامرمن بعده وانهمخلف فيامته الثقلين آمرا بالتمسك بهمااتلايضلوا وببيعة علىع والتسليم عليه بامرة المؤمنين ، لكن القوم بينمن لميرو اصل الواقعة اضاعة لذكرها وبينمن روىاليسير منهابعدالطلب مرس اهيرالمؤمنين ع فكان لهابعده نوع ظهور وان اجتهد علماه الدنيا في درس امرها والتزهيد باثرها ولو رأيتكيف يسرع علماؤ هم في رمىالشخص بالتشيع الذي يجعله هدفا للبلاه ومحلاللطعن لعلمت كيفكان اهتما مهم في درس فضائل امير المؤمنين عوكيفكان ذلك الشخص فىالانصاف والوثاقة بتلك الرواية التي رواها ،حتى انهم رمواالنسائي بالتشيع كماذكره فىوفيات الاعيان و ماذلك الالتاليفه كتاب خصائص اميرالمؤمنينع و قسوله لااعرف لمعوية فضيلة الالااشبع الله بطنه مع استفاضة هذالحديث حتى رواه مسلم في صحيحه كماستعرف، وكذارموا بالتشيع ابا عبدالله الحاكم محمدبن عبدالله و ابانعيم

⁽١) صعيح البخارى: ج ٣ باب قتل ابي جهل من كتاب المفازى

الفضل بن دكين و عبدالرزاق واباحاتم الراقرى وابنه عبدالرحمن وغيرهم ممن لاريب بتسننه من علمائهم لروايتهم بعض فضائل آلرسول القصوعنايتهم بهافى الجملة، وماذلك الاليحصل الردع بحسب الامكان عنرواية مناقبهم وتدوينها وانكان قصدالراوى بيان سعة اطلاعه و طول باعه واذا صححقسمامنها زاد طعنهم فيه وفي روايته ، معان طريقتهم التساهل في باب الفضائل لكن في فضائل اعداء اهل البيت ع

فظهر مماذكر نالكل متدبران جميعماروى فى مناقب المحمدس وكذا مثالب اعدائهم حق لامرية فيهولاسيمامع روايته عندناو تواتر الكثير منه فيكون ممااتفق عليه الفريقان وقام بهالاسنادان بخلاف ماروى فى فضائل مخالفى اهل البيت فانهمن رواية المتهمين بانواع التهم، واوكان له اقل اصل لتواتر ألبتة لوجود المقتضى وعدم المانع بعكس فضائل آل الرول مى ولاسيمامع طلبهم مقابلة ماجآء فى فضل اهل البيت ع فيكون كذباً جزماو اولا خوف الملالاطنبنافى المقال وفيماذ كرناه كفاية لمن انصف وطلس العق

(لاقيمة لمناقشة اهل السنة في السند)

(المطلب الثاني) في بيان ان تضعيفهم للرواية ومناقشتهم في السندلاقيمة لها ولاعبرة بهالامرين :

(الاول) ان علماء الجرح والتعديل مطعون فيهم عندهم فلايصح اعتبار اقدوالهم كمايدل عليه مافي ميزان الاعتدال بترجمة عبدالله بن ذكوان المعروف بابي الزناد قال «قال ربيعة ليه مافي ميزان الاعتدال بترجمة الله قول ربيعة فيه فانه كان بينهما عداوة ظاهرة «قال ربيعة ليه الميزان ايضا بترجمة الحافظ ابي نعيم الاسبهائي احمد بن عبدالله قال «هو احد الاعلام صدوق تكلم فيه بلاحجة ولكن هذه عقوبة من الله لكلامه في ابن مندة بهوى تمقال وكلام ابن مندة في ابي نعيم فضيع لااحب حكايته تم قال كلام الاقران بعضهم في بعمن لايعبأبه لاسيما اذالاح لك انه لعداوة اولمذهب اواحتد ما ينجومنه الامن عصم الله و ما علمتان عصرا من الاعصار سلم اهله من ذلك سوى الانبياء والصديقين و لوشئت لسردت من ذلك كراريس » فان هذه الكلمات و نحوها دالة على إن الطعن للحدد والهوى والعداوة فاش بينهم وعادة لهم فلا يجوز الاعتبار باقوالهم في مقام الجرح والتعديل حتى مع والعداوة فاش بينهم وعادة لهم فلا يجوز الاعتبار باقوالهم في مقام الجرح والتعديل حتى مع

اختلاف العصراو عدم ظهور الحسد والعداوة لارتفاع الثقةبهم وزوال عدالتهم وصدور الكنب منهم ، واسخف من ذلك مافى تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله بن سعدابي قدامة السرخسي قال قال الحاكم روىعنه محمدبن يحبى مضرب على حديثه وسبب ذلك ان محمداً دخل عليه فلم يقم له ؟ فان من هذا فعله كيف يعتمد عليه في التوثيق والتضعيف وبجعل عدم روايته عن شخص دليل الضعف، وقريب منه ماذكر و مفي ترجمة النسائي كماسياتي انشاءالله تعالى في المطلب الثالث، واعظم من ذلك ما في تهذيب التهذيب بترجمة سعد بن ابراهيم بن عبدالرحمن بنعوف قال انمالكالم يكتب عندقال الساجي يقال اندوعظمالكا فوجد عليه فلم يروعنه ، فانهن يترك الرواية عنشخص لموعظته له حقيق بان لايجمل عدم روايتهءن|لاشخاص علامة الضعف واولى بان لايعتمدعلي توثيقه وتضعيفه، نعمذكر في تهذيب التهذيب ايضاعن أبن معين ان سعداتكلم فينسب مالك فترك الرواية عنه ، فبحينتذيمكن انيكون بهذا وجهلترك مالك الروايةعنه اكن لالوم على سعد اذلايمكن لعاقل ان يرى احداولد بعدابيه بثلاث سنين زاعماانه حمل في هذه المدة ويصدق نسبه وذكر في تهذيب التهذيب بترج مقمحمد بن اسحق صاحب السيرة وأن مالكا قال في حقه دجال من الدجاجلة ثمذكر في الجواب عنه قول محمد بن فليح نهاني مالك عن شخصين مـن قريش وقداكثر عنهمافي الموطا وهماهما يحتجبهما ، وحاصله أن قدح مالكالاعبرةبه لان فعله منقمن قوله

واليك جملةمن علماه الجرح والتعديل لتنكشف لك الحقيقة تماما ، ولنذكر اشهرهم واعظمهم بيسير من احوالهم التي تيسرلي فعلا بيانها

فمنهم (احمد بن حنبل) ذكر في تهذيب النهذيب بترجمة على بن عاصم بن صهيب الواسطى ان ابا خيشة قال قلت لابن معين ان احمد يقول ليس هـ و يكذاب قاللاوالله ماكان عنده قط ثقة ولاحدث عنه بشى، فكيف صاراليوم عنده ثقة فانه صربح في اتهام ابن معين لاحمد و تكذيبه له و نقل السيد العلوى الجليل محمد بن عقيل في كتابه العتب المجميل ص ١٠٢ عن المقبلي في العلم الشامنح و ان احمد لما تكلم في مسئلة خلق القران و ابتلى بسببها جعلها عدل التوحيد اوزاد ثم ذكر المقبلي ان احمد كان يرد رواية كل من خالفه في هذه المسئلة تمسا منه قال وفي ذلك خيانة للسند تم

قال بل زاد فصار يرد الواقف و يقول فلان واقفى مشئوم بل غلا وزاد و قال لا احب الروايةعمن اجاب فى المحنة كيحبى بن معين اقول صدق المقبلى فان من سبر تهذيب التهذيب وميزان الاعتدال راى ذلك نصب عينه .

ومنهم (یحیی بن سعید القطان) ذکرفی تهذیب التهذیب بترجمة همام بن یحیی ابن دینار «ان احمد بن حنبل قال شهد یحیی بن سعید شهادة فی حداتته فلم یعدله همام فقم علیه » وفی میزان الاعتدال « قال احمد مارایت ابن سعیدأسوأرأیامنه فی حجاج وابن اسحق وهمام لایستطیم احد انبر اجعه فیم» وبالضرورة ان تفسیق المسلم والحقد علیه مستمراً لامر معذور فیه ظاهراً اعظم ذنب مسقط لفاعله ومانع من الاعتبار بقوله فی الجرح و التعدیل

ومنهم (بحيى بن معين) ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب والذهبي في ميزان الاعتدال كلاهما بترجمة ابن معين «ان اباداودكان يقع فيه وان احمد بن حنبل قال اكره الكتابة عنه» وقال ابن حجر ايضا * قال ابوزرعة لاينتفع به لانه يتكلم في الناس، ويروى هذا عن على بن المديني من وجوه ، وقال ايضاً في ترجمة شجاع بن الوليد قال احمد بن حنبل لقي ابن معين شجاعا فقال له ياكذاب فقال له شجاع ان كنت كذاباً ولا فيتكك الله قال احمد اظن ان دعوة الشيخ ادركته ، ونحوه في ميزان الاعتدال ايضاً وقد تقدم تناقس كلامه في قضيه ابي الازهر فانه نسبه الى الكذب اولا نم مابرح حتى صدقه ونسب الكذب الى تقات علمائهم .

ومنهم (ابن المدینی ابوالحسن علی بن عبدالله بن جعفر) فان احمد بن حنبل کنبه کما ذکره ابن حجر والذهبی فی الکتایین المذکورین بترجمة ابن المدینی وقال ابن حجر «قیل لابراهیم الحربی اکان ابن المدینی یتهم بالکنب قال لاانما حدث بحدیث فیه کلمة لیرضی ابن ابی دؤاد قیل له فهل کان یتکلم فی احمد قال انما کان اذا رای فی کتبه حدیثا عن احمد قال اضرب علیه لیرضی ابن ابی دؤاد» و لیت شعری کیف لایتهم بالکذب وقد زعمانه زادفی الحدیث ارضآه لصاحبه و هل یتصور عدم کلامه فی احمد وقد فعل معه ما هواشد من الکلام ومن فروعه و هو الضرب علی حدیشه ، و بالضرورة ان من یزیدفی الحدیث کذبا و یضرب علی ماهوممتبر و ببطل الصحیح المقبول

عندهم طلبا للدنيا و رضا اهلما لايؤمن ان يوافق الهوى في توثيق الرجال و تضيفهم والمستقلمة وهو من المطلوب.

ومنهم (الترمذی)ذكرالذهبی فی المیزان بترجمة اسمعیل بن رافع «ان جماعة من علمائهم ضعفوا اسمعیل وجماعة قالوا متروك»ثم قال «ومـن تلبیس الترمذی قال ضعفه بعض اهل العلم» وذكر ایضا بترجمة یحی بن یمان حدیثا وقال «حسنه الترمذی مع ضعف ثلاثة فیه فلا یغتر بتحسین الترمذی فعند المحافة غالبها ضعاف » و قال ایضا بترجمة كثیر بن عبدالله المزنی «لایعتمد العلماء علی تصحیح الترمذی »

ومنهم (الجوزجانى ابراهيم بن يعقوب السعدى) فانهم ذكروا انه ناصبى معلن به كما ستعرفه فى ترجمته بالمطلب الثالث ان شآء الله تعالى. ومن المعلوم ان الناسب فاسق منافق الماسبق فى رواية مسلمان مبغض على منافق ، ولارببان النفاق اعظم الفسق وقد قال تعالى (ان جآءكم فاسق بنبأ فتبينوا) بل النفاق نوع من الكفر، بل اشده و فلا يقبل قول مثله فى الرجال و شهادته فيهم مردودة و توثيقه و تضعيفه غير مسموع .

ومنهم (محمد بن حبان) قال في الميزان بترجمته قال الامام ابوعمروبن السلاح غلط الفلط الفاحش في تصرفه صدق ابوعمروله اوهام يتبع بعضها بعضا تم قال قال ابواسمعيل الانصارى شيخ الاسلام سمعت عبدالصمدبر محمد يقول سمعت ابي يقول الحكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة ، وهجروه وكتبوا فيه الى الخليفة ، فامر بقتله وقال ابواسمعيل الانصارى سالت يحبى بن عمار عنه فعال رأيته ونحن اخرجناه من خراسان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين عنه فعال رأيته ونحن اخرجناه من خراسان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين

ومنهم (ابن حزم) وهوعلى بن احمد بن سعيد بن حزم قال ابن خلكان فى ترجمته من وفيات الاعيان • كان كثير الوقوع فى العلماء المتقدمين لايكاد احد يسلم من لسانه فنفرت منه القلوب واستهدف لفقها، وقته فنمااؤًا على بغضه وردوا قوله و اجتمعوا على تخليله وشنموا عليه الى انقال وفيه قال العباس بن العريف لسان ابن حزم وسيف الحجاح ابن بوسف شقيقان • مضافا الى انه كان شبيها بابن تيمية فى شدة النصب لال رسول الله ص ولذا كان يستشهد باقواله فى نقص امير المؤمنين ع وامام المتقين كما يعرف شدة تسبه من الهامام بكتابه المسمى بالفصل فى العلل والاهوا، والنحل الذى ملائم بالجهل والهذيان

و منهم (الذهبي) صاحب كتاب ميزان الاعتدال محمد بن احمد بن عثمان فانه كان ناصيبا ظاهر النصب لا ل رسول الله صبين التعصب على من احتمل فيه ولا آهل البيت عكما يشهد به كتابه المذكور ، فانه مازال يتحامل فيه على كل رواية في ضنل آل محمد صو على رواتها وكل من احس منه جبهم ، و قد ذكر هوفي تذكرة الحفاظ الحافظ بن خراش واطراه في الحفظ والمعرفة ثم وصفه بالتشيع واتهمه بالرواية في مثالب الشيخين ، ثم قال مخاطباله وسابا اياه بما لفظه «فانت زنديق معاند للحق فلا رضى الله عنك مات ابن خراش الى غير وحمة الله سنة ثلاث و ثمانين بعدالما تتين و مارايناه قال بعض عنك مات ابن خراش الى غير وحمة الله سنة ثلاث و ثمانين بعدالما تتين ومارايناه قال بعض و يدفع القدم و يدفع القدم و يدفع المدن المدن المدن الاجل السيد محمد بن عقيل في كتابه المتب الجميل ص ۱۲ عن السبكي تلميذ الذهبي انه وصف شيخه الذهبي بالنصب و نقل ايضا عن المقبلي قوله من قسيدة :

وشاهدی کتب اهل الرفض اجمعهم و الناصبین کاهل الشام کالذهبی و انکتف بهذا القدر من ذکرعلماء الجرح والتعدیل المطعون فیهم بالنصب و اتباع الهوی و نحوهما ، فالعجب ممن يستمع لاقوالهم و يصغی لارائهم و بجعلهم الحجة بينه و بين الله تمالى في ثبوت سنة رسول الله صلى الله عليه و آله.

الامر اثناني من الامر ين الموجبين لالفاء من قشتهم في السندأن ابن روزبهان قال في اخر مطالب الفضائل متصلا بالمطاعن: «اتفق العلماء على ان كل مافي الصحاح السنة سوى التعليقات لوحلف بالطلاق انه من قول رسول الله صاومن فعله وتقريره الم يقع الطلاق و لم يحنث ، فان مقتضى هذا الاجماع انهم يلفون اقوال علمائهم في تضعيف رجال الصحاح السنة لاسيما صحيحي البخارى ومسلم فانهم جميعا يحتجون باخبار هما بلا نكير وبالضرورة انه لم يرد نص ولم تقم حجة على استناء رجال صحاحهم فيلزم الفائه أوال علمائهم في الرجال مطلقا والافالفرق تحكم .

مناقشة الصخاح الستة

(المطلب الثالث) ان اخبارهم غير صالحة للاستدلال بها على شيء من مطالبهم لانمنتقى اخبارهم ماجمعته الصحاح الستة وهي مشتملة على انواع من الخلل ساقطة عن الاعتبار البتة لامور:

(الامرالاول)

انهمذكروافي كيفية جممهاوفي جامعيهاما يقضى بوهنها ذكرابن حجرفي تهذيب التهذيب بترجمة سويدبن سعيد الهروى: • ان ابراهيم بن ابيطالب قال لمسلم كيف استجزت الرواية عن سويد قال ومن اين آتي بنسخة حفص بن ميسرة، ومثله في ميز ان الاعتدال فهل ترى ان هذا عذر في الرواية عن الضعفآ، وهو يدعى انه لايروى في صحيحه الاعن ثقة فيكون غارا خاتنا فيسقط كتابه عن الاعتبار . ونقل الذهبي في الميزان بترجمة احمد ابن عيسى بن حسان المصرى ان ابازرعة ذكرعنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم ارادوا التقدم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتشرفون به٬ وقال • يروى عر_ احمد بن عيسي فيي الصحيح مارايت اهل مصر يشكون في انه واشار الي لسانه، وذكر ابن حجر بترجمة عمروبن مرزوق «ان الازدى قالكان على بنالمديني صديقا لابي داود وكان ابو داود لايحدث حتى يامره على وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولايصنع ذلك بابي داود لطاعته لعلي ، و هذا يدل على ان اعتبار هم للرجال تبع للموى لاللحق وذكرابن حجربترجمة احمد بن صالح المصرى ان الخطيب قال احتج باحمد بن صالح جميع الاعمة الا النساعي فانه نال منه جفاء في مجلسه فذلك السبب الذي افسد الحال بينهماوقال العقيليكان احمد بن صالحلابحدث احداحتي بسال عنه فجاءه النسائي فابي ان ياذن له فشنم عليه انتهى ملخما وذكر ابن حجر بترجمة ابن ماجة محمد بزيزيد ابن ماجة وان في كتابه السنن احاديث ضعيفة جدا حتى بلغنى ان السرى كان يقول مهما انفردبخبر فهو ضعيف غالباً ووجدت بخط الحافظ شمسالدين محمد بن علىالحسيني مالفظه سمعت شيخنا الحافظ اباالحجاج المزى يقولكل ماانفرد به ابر ماجة ضعيف وذكر كلمن النهبي وابن حجراواحدهمافيكتابيهما المذكورين «ان البخاري احتج

بجماعة في صحيحه ضعفهم بنفسه كما يعلم من تراجمهم في الكتابين كايوب بن عائد وثابت بن محمدالعابد وحسين بن عبدالرحمن السلمي وحمر ان بن ابان وعبدالرحمن ابن يزيد بن جائز يدبن جابر الازدى وكهمس بن المنهال ومحمد بن يزيد الحزامي و مقسم بن بجرة و انما خصصنا البخارى بهذا لانه اعظم ارباب صحاحهم عندهم ، والافكلهم على هذا النمط ، بل وجدنا اباداو دكذب نعيم بن حماد الخزاعي والوليد بن مسلم مولى بني امية وهشام بن عماد السلمي وروى عنهم في سننه ، و قال في حق صالح بن بشير « لايكتب حديثه » و كذا في حق عام بن عبيدالله وروى عنهما معانه كان يزعمانه لا يروى الاعن تقد كماذكره في تهذيب التهذيب بترجمة داو دبن امية ، ووجدنا النائي قال في حق كل من عبدالرحمن ابن يزيد بن تميم الدهشقي وعبدالرجمن بن ابي المخارق وعبدالوهاب بن عطاء الخفاف متروك وروى عنهم في سننه ، وكذا الترمذي قال في حق سليمان بن اوتم ابي معاد البصرى وعاصم بن عمروبن حفص متروك وروى عنهما في سننه

وذكروافي حق البخارى ومسلم اللذين هما اجل ارباب الصحاح عندهم واسحهم خبرا ها يخالف الاجماع ، وهو احتجاجهما بجماعة لاتحصى مجهولة الحال لرواية جماعة عنهم بل لرواية الواحد عنهم ، مع ان هذا الواحد لم ينص على قدح او مدح في المروى عنه . ولنذكر لك بعض من اكتفيافي الاحتجاب بغيره بمجرد رواية الواحد عنه لتراجع تهذيب التهذيب فترى صدق ما قلناه ، فمنهم محمد بن عثمان بن عبدالله بن موهب و محمد بن النعمان بن بشيرفان البخارى و مسلما احتجابهما ولم يرو عن كل منهما سوى الواحد ، و منهم عطاه ابوالحسن السوائي وعمير بن اسحق و مالك بن جشمو مبارك بن سعيداليماني و نبهان الجمحي ، فان البخازي اخرج عنهم في صحيحه ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ، ومنهم قرفة بن بهيس المبدى ومحمد بن عبدالله بن ومحمد بن عبدالد بن عبدالد بن ربيعة الهرى و مافي مولى عامر بن سعيد بن ابي وقاص و وهب بن ربيعة ومحمد بن عمر واليافمي و نافي مولى عامر بن سعيد بن ابي وقاص و وهب بن ربيعة الكوفي وابو شعبة المرى مولى سويد بن مقرن ، فان مسلما احتجبهم في صحيحه ، ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ولا موثي لهم اصلا وليسوا من اهل زمن الشيخين حتى ينو عن كل منهم غير الواحد ولا موثي لهم اصلا وليسوا من اهل زمن الشيخين حتى يقال انهما يعرفان و تاقتهم بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم في الثقات كما هي عادته يقال انهما يعرفان و تاقتهم بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم في الثقات كما هي عادته يقال انهما يعرفان و تاقتهم بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم في الثقات كما هي عادته يقال انهما يعرفان و تاقتهم بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم في الثقات كما هي عادته

في مجاهيل التابعين فلا عبرة به ، مع انه متاخر الزمان عن البخارى و مسلم فلايمكن ان يعتمدا على تونيقه و هذا النحوكثير جدا في الصحيحين و بقية صحاحهم ، و كروواعمن نص على جهالته كما ستعرف اقل القليل منهم قريبا عند ذكر الاسماء ، وقال في ميزان الاعتدال بترجمة حفص بن بعيل بعد ماذكر قول ابن القطان فيه لايعرف له حال قال الم اذكرهذا النوع في كتابي فان ابن القطان يتكلم في كل من لم يقل فيه امام عاصر ذلك الرجل واخذ ممن عاصره مايدل على علائه وهذا شي كثير ففي الصحيحين من هذا النمط خلق كثير مستوون ماضعفهم احد ولاهم بمجاهيل الى ليسوا بمجاهيل النسب و ان كانوا مجاهيل الاحوال كما قال ابن القطان ، و انت تعلم انه لايكفي في اعتبار الرجل والاحتجاج بخبره مجرد عدم تضعيف احد له بل لابدمن ثبوت و ناقته واماحكمه باستوائهم فغير مستوبعدفرض الجهالة باحوالهم على انه غير نافع في الاحتجاج باخبارهم مالم تثبت و ناقته م

الامر الثاني

ان جملة من اخبار صحاحهم مشتملة على الكفر كتجسم الله سبحانه و اثبات المكانوالانتقال و التغيير له وكعروض العوارض عليه من الضحك ونحوه ، الى غير ذلك ممايوجب الامكان عتى رووا ان الله سبحانه يدخل رجله فى نارجهنم فيزوى بعضها لبعض و تقول قط قط و مشتملة على وهن رسل الله و رسالانهم حتى انهم صيروا سيد النبين جاهلا فى اول البعثة بانه رسول مبعوث فعلمه النصراني و زوجته خديجة المده رسول الله ، ومشتملة على ما يوجب كذب آى من القران وعلى المناكر والخرافات كما ستعرف ذلك فى طى مباحث الكتاب ان شآه الله تعالى .

الامر الثالث

ان اكثر رواتهم بل كلهم مداسون فى رواياتهم ملبسون فيها و مظهرون خلاف الواقع، كما لوكانت الرواية عن شخص مقبول بواسطة شخص غير مرضى فيتركون الواسطة ويروونها عن ضعيف و يانون باللفظ المشترك بين الضعيف والثقة ليوهم الراوى على القارى ان المراد الثقة لانه يظهرانه لايروى الاعن ثقة ؛ الى غير ذلك من انواع التدليس، ولا يكاديسلم احد من رواتهم عنه ، قال شعبة همارا يتمن لايدلى

من اصحاب الحديث الاعمروبن مرة وابن عون كما نقله عنه في ميزان الاعتدال وتهذيب التهذيب بترجمة عمرو بنمرة الجملي، ويكفيك انالبخاري ومسلماكانا من المدلسين قال الذهبي في الميزان بترجمة عبدالله بن صالح بن محمد الجهني المصرى و روى عنه البخاري في الصحيح ولكنه يداسه فيقول حدثني عبدالله ولاينسبه، وبمعناه في تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله ايضا ، وقدكان البخاري يدلس ايضا في صحيحه محمد بنسعيد المصلوب الكذاب الشهير لكن الذهبي حمله على الخطأ قال بترجمة ابن سعيد • اخرجه البخاري في مواضع وظنه جماعة، وهو حمل بعيد ، ولو سلم فهو يقتضي عيباً آخر في صحيح البخاري وسياني دكر هذين الرجلين في الاسمآء ، ونقل ابن حجر(١) عن ابن مندة · انه قال في كلام له اخرج.البخاري قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس، ثم قال ابن حجر « الذي يظهر لي انه يقول فيما لم يسمع قال و فيماسم علكن لا يكون على شرطه اوموقو فاقال لي اوقال لناو كلاعر فت ذلك بالاستقراء من صنيعه و نقل ابن حجر ايضاً (٢) عن ابن مندة و انه قال في حق مسلم كان يقول فيما لم يسمعه من مشايخه قال لنا فلان و هو تدليس ، فاذا كان هذا حال الصحيحين وصاحبيهما وهما بزعمهم اصح الكتب ، فكيف حال غيرهما وكيف تعتبر اخبارهم و باى شي. يحصل الامن لمن يريد الاحتجاج بها . والتدليس طريقة شائعة مستمرة بينجميع طبقاتهم على انهكنب فينفسه غالباً والكنب موجب لفسق صاحبه ، قال ابن الجوزي المندلس كذابا فالانم لهلازم لانه آثران يؤخذ في الشريعة بقول باطل كمانقله عنه في ميزان الاعتدال بترجمة محمد بن سعيد المصلوب والاولى لابن الجوزي ان لايخصص بالكذاب لان الاثم لازم ايضا لمن دلس ضعيفا من غيرجهة الكذبلان الضعيف مطلقا لايجوز الاحتجاج به، بل من دلس ثقة عند مكان آنما لان الثقة عندمربما لايكون ثقة في الواقع وعندالسام وغيره فكيف يوقعه بالغرور ويدلس عليه ماليس له الاخذبه ، وسيمرعليكان شاءالله تعالى ذكربعض من عرف بالتدليس عندهم .

⁽١) تعريف اهمل التقديس بمراتب الموصدوفين بالندليس المطبوع بمصر سنة

۱۳۲۲ س ۲

⁽٢) غس البعدر ص ٧

الامر الرابع

ان اكثررجال السندفى اخبار الصحاح الستة مطعون فيهم عندهم بغير التدليس ايضا من الكنب نحوه حتى قاليحيى بن سعيد القطان وهواكبر علمائهم واعلمهم باحوال رجالهم ولولم ارو الاعمن ارضى مارويت الاعن خمسة وكما حكى عنه فى الميزان بترجمة اسرائيل بن يونس ، ولنذكر لك جماعة ممن طعنوابهم من غير الصحابة مرتبا اسماء هم على حروف المعجم.

واشترطت على نفسى ان اذكر من رواة الصحاح من طعن بعالمان اواكثر، وان يكون الطعن شديدا كقولهم كذاب اومتهم بالكذب اومتروك اوهالك اولايكتب حديثه اولاشي و او ضعيف جدا اومجمع على ضعفه او نحوذلك ، ولهاذكر من قيل فيهانه ضعيف اومنكر الحديث او غيرضابط اوكثير الخطأ اولايحتج بهاو نحوذلك وان اسقط رواينه عن الحجية طلباللاختصار ، ولكفاية من جمع الشروط المذكورة في الدلالة على سقم صحاحهم ، وربها ذكرت بعض المجاهيل والمدلسين و بعض النصاب اتعمرف اشتمال صحاحهم على انواع الوهن، ولا يخفى ان النصب اعظم العيوب لان الناسب منافق كماعرفت و المنافق كافر بل اشدمنه لانه يسر الكفر و يظهر الايمان ، فيكون اضرعلى الاسلام من الكافر الصريح ، وقددم الله المنافقين واعدلهم الدرك الاسفل من الناركما اخبر به في كتابه العزيز ولعنهم في عدة مواطن من الكتاب ، و كذلك لعنهم رسول الله صفيمالا يحصى من المواطن ، و من المعلوم ان الكافر لا نقبل روايته اصلافي الاحكام و غيرها حتى الوونقه حماعة

وان اردت زیادة الاطلاع على احوال من سنذكر هم واحوال غیرهم من ضعاف رجال الصحاح الستة فارجم الى كتابنا المسمى (بالافصاح عن احوال رجال الصحاح) فانه مشتمل على جل المجر وحين منهم وجل المطاعن فيهم

وقد اخنت ماذكرته هنافى احوالهم من ميزان الاعتدال للذهبى وجعلت رمنزه (و.) ومن تهذيب التهذيب لابن حجر المسقلانى وجعلت رمزه (ي) ، فان اتفقاعلى نقل ماقيل فى صاحب الترجمة ذكر ته بعد اسمه بلانسبة لاحدهما، وان انحتص احدهما بالنقل ذكرته بعد رمز الناقل منهما ، على ان يكون كل ما بعد رمزه من خواصه فى النقل الى ان

تنتهى الترجمة اوانقل عنالاخر

كماانى رمزت الى اهل صحاحهم برموزهم المتداو لقعندهم فللبخارى (خ)و لمسلم (م) وللنسامى (س) ولايى داود (د) وللترمذى (ت) ولابن ماجة التزويني (ق) ولهم جميما (ع) و لمن عدامسلم والبخارى (۴) وقد جعلت قبل اسم صاحب الترجمة رمز الراوى عند من اهل هذه الصحاح متبعا نسخة التهذيب ، لانها اصح الا قليلافانه قد يقوى عندى صحة نسخة الميزان فاعول عليهافى الرمز ، هذاور بماكان لى كلام او نقل عن غير هذين الكتابين اذكره بعد قولى (اقول) فنقول وبالله المستمان:

حرفالالف

تدق (ابراهیم بن اسمعیل ابن ابی حبیبة) قال ابن معین لیس بشیء، (یب): قال الدار قطنی متروك ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل

تق (ابراهيم بنعثمان ابوشيبة العبسى الكوفى) قاضى واسط كذبه شعبة وقال (س) متروك الحديث ، (يب): قال ابوحاتم تركواحديثه ، وقال الجوز جانى ساقط و قال صالح جزرة لا يكتب حديثه.

تق (ابراهیم بن الفضل المخزومی) قال ابن معین لیس بشی، ، (ن): قال ابن معین ایضالایکتب حدیثه و قال این ایضالایکتب حدیثه و قال الدار قطنی والازدی متروك الدار قطنی والازدی متروك

تق (ابراهیم بن یزید الخوزی المکی الاموی) قال احمدو(س)متروك، (یب): قال ابن معین لیس بشی، ، وقال س مرة لیس بثقة ولایکتب حدیثه ، وقال ابن الجنید متروك ، و قال(خ) سکتواعنه ، قال العولابی بعنی تر کوه وقال ابن المدینی لااکتب عنه و قال البرقی کانیتهم بالکنب، وقال ابن حان روی المناکیر الکثیرة حتی یسبق الی القلب انه المتعمد لها.

ع (ابراهیم بن یزید بن شریك التیمی)، (یب) بال الكر ایسی حدث عن زید بن و هب قلیلا اكثرها مدلسة اقول: قال ابن حجر فی التقریب یرسل ویدلس.

دتس (ابراهیم بن یعقوب الجوزجانی السعدی) احداثمة الجرح والتعدیل ، (یب): قال ابن حبان فی الثقات كانحروری المذهب و كانسلبافی السنة الاانهمن صلابته

ربهايتمدى طوره ، وقال ابن عدى كان شديدالميل الى مذهب اهل دمشق فى الميل على على على على وقال الدار قطنى فيه انحراف عن على على جارية لمفروجة لا يوجد من يذبحها على الشفروجة لا يوجد من يذبحها وعلى يذبح فى ضحوة نيفار عشرين الفحسلم ، ثمقال فى (يب) فى الضعاء يوضح مقالته و على يذبح كيف كان اماماً لهم فى المجرح والتعديل وهومنافق و كيف تقبل شهادت و هوفاسق ، واعجب منه انهم يصفونه سلب فى السنة و هو من الفاظ المدح عند هم فانظر و تبصر.

خد (احمد بن سالح المصرى ابوجعفر الحافظ) قال (س) ليس بثقة ولامامون تركه محمدبن يحيى ورماه ابن معين بالكنب،وعنابن معين ايضاانه كذاب يتفلف، وقال ابن عدى كان (س) سى، الرائ فيه وانكر عليه احاديث فسمعت محمد بن هرون البرقى يقول هذا الخراساني يتكلم في احمد بن سالح لقد حضرت مجلس احمد فطر دممن مجلسه فحمله ذلك على ان يتكلم في ارب): قال الخطيب احتج باحمد جميع الائمة الارس) ويقال كان آفة احمد الكبرونال منه (س) جفا، في مجلسه فذلك السبب الذي افسد الحال بينهما

د (احمدبن عبدالجبار العطاردى) قال مطين كان يكنب ، (ن) : قال ابن عبدى رايتهم مجمعين على ضعفه.

خمسق (احمد بن عیسی المصری) حلف ابن معین انه کذاب ، (یب) : قدال ابوحاتم تکلم الناس فیه ، وقال سعیدبن عمرو الیر بوعی انکر ابوزرعة علی مسلم روایته عنه فی السحیح ، قال سعید وقال لی مارایت اهل مصر یشکون فی انه واشار الی لسانه کأنه یقول الکنب، (ن): قال سعید الیر بوعی شهدت ابازرعة و ذکر عنده صحیح مسلم فقال مؤلامقوم اراد واللتقدم قبل اوانه فعملوا شیئا یتشرفون بسه، وقال یروی عن احمد فی الصحیح مارایت اهل مصر یشکون فی انهواشار الی لسانه

د (احمدبن الفرات الفنبى الحافظ) (ن): قال ابن خراش انه يكنب عمدا، (يب):
 قال أبن مندة أخطأفي احاديث ولميرجع عنها .

دتس (ازهربن عبدالله الحرازَى) ، (ن) : ناصبي ينالهمن على (يب) : قال ابن

الجارودكان يسب عليا ، وساق (د) باسناده الى ازهرقالكنتفي الخيل الذين سبواانس ابن مالك فانينابه الحجاج

م، (اسامة بن زيد الليثي) ، قال احمدليس بشى ، (يب) : ترك القطان حديثه ، (رب) : قال ابن الجوزى قال ابن معين مرة ترك حديثه باخره، والصحيح ان هذا القول لحيى بن سعيد.

خمدت (اسباط ابو اليسع)قال ابن حبان يروىءن شعبة كأنه شعبة آخروقال ابوحاتم مجهول، (يب) : كذبه ابن معين .

دق (اسحق بن ابراهيم الحنيني) قال (س) ليسبثقة وساق لهابن عدى حديثا عن مالك وقال لااصل له، (ن): صاحب اوابد.

دق (اسحق بن اسيد) قال ابوحاتم لايشتغلبه ، (يب): قال ابن عدى مجهول وقال الازدى تركوه.

دتق (اسحق بن عبدالله ابن ابى فروة) ومولى العثمان بن عفان قال (خ) تركوه وقال احمد لا تحل عندى الرواية عنه، (يب): قال عمرو بن على وابوزرعة و (س) والدارقطنى و البار قانى متروك، وتكلم فيه مالك و الشافعى و تركاه، وقال ابن معين مرةليس بثقة ومرة لا يكتب حديثه ومرة كذاب، وقال ابن عمار وابوزرعة داهب الحديث، وقال محمد بن عاصم المصرى لم اراهل المدينة يشكون فى انه متهم قيل فبماذا؛ قال فى الاسلام، وفى رواية اخرى على الدين.

خ ت ق (اسحق بن محمدبن اسمعیل بن عبدالله بن ابی فروة) و هاه (د) جداً وروی عنه (خ) و یو بخو نه علی هذا ، (ن) قالس لیس بثقة ، (یب) : قال (س) متروك تق (اسحق بن یحیی بن طلحة بن عبیدالله التیمی) قال احمد و (س) متروك ، (یب) : قال ابن معین لیس بشیء و لایکتب حدیثه وقال الفلای متروك .

ع (اسرائيل بن يونس بنابي اسحق السبيعي ابويوسف الكوفي) ، (يب): قال عبدالرحمن بن مهدى لص يسرق الحديث ، (ن) : كان القطان لا يحدث عنه ولاعن شريك، وقال لوام اروالاعمن ارضى مارويت الاعن خمسة .

تهدس (اسمعيل بن ابر اهيم بن معمر ابومعمر الهذلي القطيعي) ، (يب) : قال

ابن معين لاصلى الله عليه ذهب الى الرقة فحدث بخمـة آلاف حديث اخطافى الاتـة آلاف ولم يحدث ابومعمر حتى مات ابن معين ، و قال ابوزرعة كان احمد لايـرى الكتابة عنه .

تق (اسمعیل بن رافع المدنی) نزیل البصرة ، (یب) قال ابن معین لیس بشیء وقال (س) مرة لیس بشتة و مرة لیس بشیء و اخری متروك ، وقال(د) لیس بشیء سمع من الزهری فذهبت كتبه فكان ادارای كتابا قال هذا سمعته ، وقال ابن خراش و الدار قطنی و علی بن الجنید متروك (ن): ضعفه احمدویحیی و جماعة وقال الدار قطنی وغیره متروك ومن تلبیس (ت) قال ضعفه بعض اهل العلم .

مدس (اسمعیل بن سمیع الکوفی الحنفی) بیاع السابری، قال ابن جریر کان یری رای الخوارج تر کتموقال ابو نعیم جار المسجد اربعین سنة لمیرفی جمعة و لاجماعة وقال ابن عیینه کان بیهسیا فلم اذهب الیه و لم اقربه و ترکه زائدة لمذهبه، (یب): قال محمد ابن یحیی کان بیهسیا ممن بیغض علیاع، و البیهسیة طائفة من الخوارج ینسبون الی راسهم ابی بیهس.

اقول لوكان ذلك الجفاء للجمعة و الجماعة ممن يتهدونه بالتشيع لنالوه بكل سومو بلغوا به كل مبلغ ولكن هون عليهم ذلك و بغضه لعثمان انه يبغض امام المتقين و نفس النبى الامين حتى احتملواسيئاته وحملواعنه واحتجبه اهل صحاحهم ووثقه ابن نمير و العجلى وابوعلى الحافظ و (د) وابن سمد واحمد حتى قال فيهانه ثقة سالح وقال ابن معين نقة مأمون و قال ابوحاتم صدوق صالح الى غير هممن علمائهم كمافى (بر.) مع استفاضة الاخبار بل تواتر هابان الخوارج مارقون عن الاسلام والدين فهم خارجون عن الاسلام حقيقة منافتون ظاهراو واقعا ، فمابال القوم امنومعلى دينهم ووصفوه بالسلاح ، ولمارمن ينسباليه الخلاف وترك الرواية عنه غير ذائدة وابن عينة وابن جرير كماسمعت وهوغوب .

خمدتق (اسمعيل بنعبدالله اليهاويس بنعبدالله الاصبحى ابوعبدالله المدنى) قال ابن معين لايساوى فلسين وقال ايضا هووا بوه يسرقان الحديث و قال الدولايي في الضغة، قال النضربن سلمة كذاب ، (يب): قال ابن معين مرة مخلط يكذب ليس بشيء

ترك حدشه .

وعن سيف بن محمد قال يضع الحديث وقال سلمة بن شبيب سمعته يقول ربما كنت اضع الحديث لأهل المدينة ادااختلفوافي شيء.

مع (اسمعیل بن عبدالرحمن ابن ابی کریمة ابو محمد السدی) قال لیث ابن ابی سلیم کان بالکوفة کذابان فعات احد هما السدی و الکلبی، (یب): قال الجوزجانی کذاب. وق (اسمعیل بن مسلم البصری) قال القطان لمیزل مخلطا کان یحد ثنا بالحدیث الواحدعلی ثلاثة اضرب، وقال ابن معین لیس بشیء، وقال ابن المدینی لایکتب حدیثه، وقال الجوزجانی و ام جذا، (یب): قالس مرة لیس بثقة و مرة متروك.

خ (اسعد بنزید) كذبه ابن معین وقال سمتروك، وقال ابن حبان يروى عن الثقات المناكبر ويسرق الحديث.

متق (اشعث بن سعيد البصري ابوالربيع السمان) قال هشيم كان يكنب وقال

ابن معين ليس بشيء وقال سلايكتب حديثه وقال الدار قطني متروك (يب) : قال الفلاس وابن الجنيد متروك وقال الساجي تركوا حديثه وقال ابن عبدالبرأ جمعواعلى ضعفه. خت (اشهل بن حانم)، (ن): قال ابوحاتم لاشي، (يب) : قال ابن معين لاشيء. هس (افلح بن سعيد الانصاري القبائي) قال ابن حبان بروى عن الثقات الموضوعات لا تحل الرواية عنه بحال (يب) : ذكره العقيلي في الضعفاء فقال لم يروعنه ابن مهدى دق (ايوب بن خوط ابوامية البصري) قال (خ) تركه ابن المبارك وقال (س) والدار قطني متروك وقال ابن ممين لا يكتب حديثه وقال الازدى كذاب، (يب) : قال الفلاس متروك وقال ابوحاتم وامتروك لا يكتب حديثه وقال احمد كان عيسي بن يونس

دتق (ايوب بنسويد الرملي) قال ابن معين ليس بشي، وقال ابن المبارك ارم، وقال الساجي ارم، وقال سرق الحديث وقال الساجي ارم، وقال مين يسرق الحديث وقال الساجي الرم، وقال دق (ايوب بنقطن) قال الدار قطني مجهول ، (يب) : قال ابوزرعة لا يعرف وقال

يرميه بالكنب وقال الحقوا بكتابه ، وقال (س)ليس بثقة ولايكتب حديثه ، و قال (د) ليس بشيء ، وقال ابن قيبة وضع حديث انس ، وقال الساجي اجمع اهمل العلم علمي

الازدى وغيره مجهول.

خمس (ايوب بن النجار الحنفى اليمامى قاضيها) ، (يب) : قال ابن البرقى واحمد بن صالح الكوفى ضعيف جدا . اقول فى التقريب مدلس. حرف الهاء

ع (باذام ابوصالح) قال (س) ليس بثقة ، وقال عبدالحق ضعيف جدا ، (ن) : قال اسمعيل بن ابي خالد يكذب ، (يب) : قال الجوز جانى متروك و قال الازدى كذاب ق (البخترى بن عبيد الشامى) ، (يب) : قال ابو- نم ضعيف الحديث ذاهب ،

وقال ابن حبان ضعيف داهب وليس بعدل، وقال الازدى كذاب ساقط ، (ن): ضعفه ابوحاتم و غيره تركه .

د ت س (بسربن ارطاة) ويقال ابن ابي ارطاة قال ابن معين كان رجل سو «(يب): قال ابن يونس كان من معموية و كان معوية وجهه الى اليمن والحجاز و امره ان يتقرى من كان فى طاعة على فيوقع بهم فغمل بمكة و المدينة واليمن افعا لاقييحة و حكى المسعودى فى مروج الذهب ان علياع دعا عليه يذهب عقله لما بلغه قتله ابنى عيدالله ابن العباس وانه خرف اقول هكذا ينبغى ان تكون رواة صحاح الاخبار من تحوهؤلاه التقات الخارجين على المحة والمدل ولايبالون بقتل النفوس البرية ويهلكون الحرث والمذرية

د تق (بشر بن رافع الحارثى ابوالاسباط النجراني) امامها ومفتيه قال ابن حبان يروى اشياء موضوعة كانه المتعمد لها ، (يب): قال احمد ضعيف ليس بشى، و قال ابن عبد البرانفقوا على انكار حديثه وطرح ماروا.

ق (بشربن نمير) قال احمد ترك الناس حديثه ، (يب) : قال احمد كذاب يضع الحديث و قال ابوحاتم وعلى بن الجنيد متروك .

م، (بشیر مصفرا ابن مهاجر الفنوی الکوفی) قال احمد منکر الحدیث یجی، بالمجب و قال ابن حبان دلس عن انس و قال العجلی مرجی، متهم متکلم فیه

ق (بشیر بـن میمون) قال (خ) متهم بالوضع و قال ابن معین اجمعوا علی طرح حدیثه ، (ن) قال الدار قطنی و غیره متروك

مع (بقية بن الوليد بن الد الحمسى الكلاعي ابومحمد) ، (ن) : قال غيرواحد

كان مدلسا قال ابن حبان سمع من شعبة ومالك وغيرهما احاديث مستقيمة ثم سمع من كذابين عن شعبة ومالك فروى عن الثقات بالتدليس مااخذ عن الضعفاء ، وقال احمد توهمت انه لايحدث بالمناكير الاعن المجاهيل فاذا هو يحدث بها عن المشاهير ، و قال وكيم ما سمعت احدا أجرأ على ان يقول قال رسول الله من بقية وقال القطان يدلس عن الضعفاء ويستبيحه ، وهذا ان صح مفسد لعدالته ، قال في (ن) نعم والله صح منه انه من فعله وصح عن الوليد بن مسلم وعن جماعة كبار فعله وهذا بلية منهم ، وروى ابن ابى المرى عن بقية قال لى شعبة ما احسن حديثك ولكن ليس له اركان فقلت حديثكم انتم ليس له اركان تجيئني بغالب القطان وحميد الاعرج واجيئك بمحمد بن زياد الالهاني و ابى بكر بن ابى مريم الفساني وصفوان بن عمر والكسكى الى غير ذلك مما في (ن) ومثله في (يب) واضعافه .

ت ق (بكر بنخنيس العابد)، (يب): قال الدار قطني متروك وكذا قال احمد ابن الحالمصرى وابن خراش، وقال ابوزرعة داهب الحديث وقال ابن حبان روى اشياه موضوعة يسبق الى القلب انه المتعمد لها.

ت (بهربن حكيم بن معوية القشيرى) قال احمد بن بشير اتيته فوجدت يلعب بالشطرنج و قال (د) لم يحدث بالشطرنج و قال (د) لم يحدث عنه شعة .

حرف التآء

دت (تمام بن نجيح الدمشقى) نزيل حلب قال ابوحاتم ذاهب وقال ابن عدى غير ثقة وقال ابن حبان روى اشيا، موضوعة عن الثقات كأنه المتعمد لها حرف الثاء

(نغلبة بنعبادالعبدی)،(ن): قال ابن هرم مجهول ، *یب اذکر دابن المدینی
 المجاهیل و قال ابن حزم مجهول و تبعه ابن القطان و کذا عن العجلی

خع (نوربن يزيد بن زياد الكلاعى الحمسى) كان ابن ابى دؤاد اذا اتاممن بريد الشام قال ان بها نورا فاحذر لاينطحك بقرنيه ، و قال الوليد قلت للاوزاعى حدثنا نور فقال لى فعلتها ، وقال سلمة المعيار كان الاوزاعى سى القول في نور ، (يب) بقال احمد

نهى مالك عن مجالسته ، وقال ابن سعد كان جده قتل بصفين مع معوية ، فكان اذاذكر علياع قال لا احب رجلا قتل جدى ، وقال ابن المبارك :

> ایها الطالب علما اثت حماد بن زید فاطلبن العلم منه ثــم قیـده بقیـد لاکثور و کجهم و کجهم

حرف الجيم

مدتق (الجراح بن مليح) والد وكيع قال الدار قطنى ليسبشيء ، (يب): حكى الادريسى ان ابن معين كذبه وقال كان وضاعا للحديث ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل وزعم ابن معين انه كان وضاعا ، وقال الدورى دخل وكيع البصرة فاجتمع عليه الناس فحدثهم حتى قال حدثنى ابى وسفيان فصاح الناس من كل جانب لانريدا باك فأعاد وأعاد وا .

ق (جعفر بن الزبير الدمشقى)قال شعبة وضع على رسول الله اربعمائة حديث وقال (خ)تركوه، (يب): قالشعبة اكذب الناس وقال ابوحانم وسرو الدار قطنى والازدى وغيرهم متروك ونقل ابن الجوزى الاجماع على انه متروك.

جعفر بن ميمون) بياع الانعاط ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة وقال
 ليس بشيء وذكره يعقوب بن سفيان في باب من برغب عن الرواية عنهم.

دس (جعفر بن يحيى بن ثوبان) قال ابن المديني مجهول ، (يب): قال ابن القطان مجهول الحال.

حرف الحاء

مدت (حاجب بن عمر الثقفي ابوخشينة) ، (يب) : حكى الساجي عن ابن عبينة انه كان اباضيا.

دس (الحارث بن زياد)شامى ، (ن) : مجهول ، (يب) : روى اللهم علم معوية الكتاب وقه الحساب قال البغوى لا اعلم للحارث غيره وقال ابن عبدالبر مجهول وحديث منكر.

دت (الحارث بنءمروابناخيالمغيرة بن شعبة) ، (ن) : مجهول ، (يب) : قال

(خ) لايعرف.

و (الحارث بن عمير البصرى) نزيل مكة والدحمزة قال ابن حبان روى عن الاثبات
 الاشيآء الموضوعة وقال الحاكم روى احاديث موضوعة.

تق (الحارث بن نبهان الجرمى البصرى) قال (س) و ابوحانم متروك وقال ابن ممين ليس بشى، وقال لايكتب حديثه وقال ابن المدينى كان ضعيفا ضعيفا ، (يب): قال (خ) لايبالى ماحدث ضعيف جدا وقال (د) ليس بشى، .

تق (حارثة بن ابي الرحال) قال (س) متروك ، (يب) : قال (س) مرة لايكتب حديثه وقال ابن معين ليس بثقة وقال (د)واحمدليس بشيء ، وقال ابن الجنيد متروك.

ع (حبیب بن ابی ثابت) ، (یب) : قال ابن خزیمة و ابن حبان كان مدلسا وقال ابن جمفر النحاس كان ية و ل ادا حدثنى رجل عنك بحديث ثم حدثت به عنك كنت صادقا اقول فى التقريب كثير الارسال و التدليس.

هسق (حبیب بن ابی حبیب یزید الجرمی الانماطی) ، (ن): نهی ابن معین عن عن کتابة حدیثه ، (یب) : قال ابن ابی خیثمة نهانا ابن معین ان نسمع حدیثه و سمع منه القطان ولم یحدث عنه .

ق (حبیب ابن ابی حبیب المصری) کانب مالك ، قال (د) كان من اك نب الناس ، وقال(س) وابن عدی و ابن حبان احادیثه كلها موضوعة ، و قال ابوحاتم روی احادیث موضوعة .

مع (حجاج بن ارطاة بن تورابو ارطاة الكوفى القاضى) قال احمد فى حديثه زيادة على حديث الناس، وقال ابن حبان تركه ابن المبارك و يحيى القطان وابن مهدى وابن معين واحمد وكان لايحضر الجماعة فقيل له فى ذلك فقال احضر مسجد كم حتى يزاحمنى فيه الحمالون والبقالون، (ن): قال يحيى بن يعلى امر نازائدة ان نترك حديثه وقال احمد كان الزهرى سى، الرأى فيه، وفى ابن اسحق وليث و همام لانستطيع ان نراجعه فيهم، و قال احمد يدلس عن الزهرى ولم يره، وقال الشافعى قال حجاج لاتتم مروة الرجل حتى يترك الصلاة فى الجماعة، وقال الاصمعى هواول من ارتشى بالبصرة مسن المتات وقال الى و ذكر المدلسين حجاج بن ارطاة والحسن وقتادة و حميدو يونس

ابن عبيد وسليمان التيمى و يحيى بن ابى كثير و ابواسحق والحكم واسمعيل بن ابسى خالد ومفيرة وابوالزبير وابن ابى نجيع وابن جربح وسعيدابن ابى عورة وهشيم و ابن عينة قال في (ن) قلت والاعمش و بقية و الوليد بن مسلم واخرون ، (يب) : قال ابوحانم يدلس عن الضعفا، وقال ابن عينة كنا عند منصور بن المعتمر فذكر واحديثا عن الحجاج قال والحجاج يكتب عنه ؛ لوسكتم لكان خير الكم وقال اسنعيل القاضى مضطرب الحديث لكثرة تدليم و تفيير الالفاظ .

دق (حريث بن ابي مطر الغزارى الحناط) (يب) قال (س) ليس بثقة وقال (س) مرة والدولابي والازدى وابن الجنيد متروك .

خع (حريز بن عثمان الرحبى الحمصى) اقول ذكروافيه مايسود وجهه ووجوه من التخذوه حجة من السب لامام المتقين واخ النبى الامين فعليه لعنة الله الدين وذكروافيه انهداعية لمذهبه السوء وانه كذب على رسول الله من في احاديث ينتقص بها امير المؤمنين ع ولكنه مع هذا الكذب و ذلك النفاق طفحت كلماتهم بتوثيقه و احتجوا بعفى صحاحهم فدل على انهم في سرائرهم ملة واحدة.

پ (حسام بن مصك الازدى البصرى) قال ابن معين ليس بشى، وقال الدارقطنى متروك وقال احمد مطروح الحديث، (یب): قال الفلاس متروك و قال ابن المبارك ادم به و قال ابن معين مرة لا يكتب من حديثه شى، و قال ابن المدينى لااحدث عنه بشى، .

تق (الحسن بن على النوفلي الهاشمي) قال الدار قطني ضعيف واه (يب): قال الحاكم وابوسعيد النقاش يحدث عن ابي الزناد باحاديث موضوعة.

تق (الحسن بن عمارة بن الحضرب الكوفى الفقيه) قاضى بغداد زمن المنصور، قال احمد متروك وقال ابن المديني يسع قال احمد متروك وقال ابن المديني يسع الحديث ، وقال ابوحاتم ومسلم والدار قطنى و جماعة متروك ، (يب) : قال احمد مرة احاديثه موضوعة ، وقال ابن معين لايكتب حديثه.

ع (الحسن ابوسعيد بن يسار ابى الحسن البصرى) مولى الانصار، (ن): كثير التدليس (يب): قال ابن حبان بدلس و قال يونس بن عبيد مارايت رجلا اطول حزنامنه . اقول

هذا من دعاء اميرالمؤمنين ع عليه بان لايزال مسوءاً وذكره ابن ابى الحديدفي المنحرفين عن اميرالمؤمنين ع قال و ممن قبل انه كان يبغض علياع ويذمه الحسن البصرى.

تق (الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس بن عبدالمطلب ع) قال (س) متروك وقال الجوزجاني لايشتغل بهوقال (خ) قال على تركت حديثه.

تق (الحسين بنقيس الرحبى الواسطى) وقال احمدو (س)والدار قطنى متروك و قال (خ) لايكتب حديثه ، (يب): قال احمد وابن معين ليس بشىء ونقل ابن الجوزى عن احمد انه كذبه وقال الساجى ضعيف متروك يحدث ببواطيل.

دس (حشرج بنزياد الاشجعي) ، (ن) : لايعرف ، (يب) : قال ابن حزم و ابن القطان مجهول .

ت (حصين بن عمر الاحمسى) ، (يب) : نهى احمد من الحديث عنه وقال يكنب وقال ابن خراش كذاب ، وقال مسلم وابوحاتم متروك الحديث.

خ دست (حصين بن نمير الواسطى ابومحسن الضربر) ، (ن): قال ابن معين ليس بشيء (يب): قال ابوخيثمة اتيته فاذا هو يحمل على على ع فلم اعداليه .

تق (حفص بن سليمان ابوعمروالاسدى) صاحب القراءة قال ابن خراش كذاب يضع الحديث وقال ابوحاته متروك لايصدق وقال (غ) تركوه (بب) : قال ابن مهدى والله لا تحل الرواية عنه وقال ابن المديني تركته على عمد و قال مسلم و (س) متروك و قال (س) لا يكتب حديثه

ع (حماد بن اسامة ابو اسامة)، (ن، قال المعيطى كثير التدليس وقال سفيان الثورى انى لاعجب كيف جاز حديثه كان امره بيناكان من اسرق الناس لحديث حميد ومثله فى (يب) عن سفيان بن وكيع وفى (يب) ايضا قال ابن سعد يدلس و يبين تدليسه وحكى الازدى فى الضعفاء عن سفيان بن وكيع قال كان يتبع كتب الرواة فيا خذها وينسخها قال لى ابن نميران الحسن لابى اسامة يقول انه دفن كتبه ثم تتبع الاحاديث بعد من الناس

مع (حمادبن ابى سلمان مسلم الاشعرى الفقيه الكوفى) قال الاعمش غير نقة ،(ن): قال الاعمش ماكنا صدقه،(يب):قال احمد عندحمادبن سلمة عنه تخليط كثير وقال حبيب بن ابى ثابت كان حماد يقول قــال ابراهيم فقلت والله أنــك لتكذب على ابراهيم و ان

ابراهيم ليخطى

خ (حماد بن حمید) عن عبیدالله بن معاد ، (یب) : لم یعرف الابهذا الحدیث وقال ابن عدی لایعرف ، (ن):لایدری من هو

ت (حمزة بن ابى حمزة النصيبى) قال الدار قطنى و (س) متروك وقال (د)وابن معين ليس بشى، وقال ابن عدى يضع الحديث و قال ايضا عامة مرويانه موضوعة و قال الحاكم يروى احاديث موضوعة

ع (حميد بن ابي حميد تيرويه الطويل ابوعبيدة البصري) طرح زائدة حديثه، «يب، قال درست ليس بشي، وقال ابن حبان يدلس، «ن، يدلس

د س (حنان بن خارجة السلمى الشامى) ، (ن ؛ الايعرف ، د يب ، : قال القطان مجهول الحال

ت ق (حنظلة بن عبدالله السدوسي البصري) قال القطان تركته عمدا ، ون عنه ال البن معين ليس بشقة ولادون الثقة ، وقال ابن حب اختلط باخره حتى كان لايدري ما يحدث به فاختلط حديثه القديم بحديثه الاخبر حق النعاء

تق خارجة بن مصعب السرخسى قال ابن معين كذاب وقال تركه ابن المبارك ووكيم، ديب : قال دس وابن خراش وابواحمد الحاكم متروك ، وقال ابن سعدانقى الناس حديثه فتركوه ، وقال ابن حبان يدلس وبروى ماوضعوه على التقات عن الثقات ، و قال يعقوب بن شيبة ضعيف عند جميع اصحابنا.

سق «خالدبن الياس»ويقال اياس العدوى قال «خ» ليس بشى، وقال احمد و«س» متروك وقال ابن معين ليس بشى، لايكتب حديثه ، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة لايكتب حديثهوقيل لابي حانم يكتب حديثه فقال زحفا، وقال (ت) ضعيف عند اهل الحديث وقال ابن عبد البر ضعيف عندجميعهم وقال الحاكم و النقاش روى احاديث موضوعة

م «خالد بن سلمة بن العاص المخزومي» المعروف بالفأفاء قال جرير كان مرجاً ويبض علياء، «يب» قال ابن عائمة كان ينشد بنى مروان الاشعار التي هجابها المصطفى س اقول ماترى لوقيل ان فلانا يبض الشيخين و بحفظ هجاه هما وينشده اى رجل بكون عنداهل السنة وهل يمكن ان يو تقه احد منهم او يثنى عليه كما فعلو امع هذا الرجس الخبيث المنافق . وما اصدق قول القائل:

ما المسلون بامة المحمد كلا ولكن امة لعتيق

ولكن لاعجب من احتجاجهم بروايته وتوتيقه فان من كان اثمته وخلفاؤه يانسون بهجاه سيد النبيين ص فحقيق ان يتخذ هذا الشيطان المارد حجة دينه

دس «خالدبن عرفطة وابن عرفجة» «ن» : لا يعرف قال ابوحاتم والبزاز مجهول، وزادا بوحاتم لا اعرف احداً اسمه خالدبن عرفطة سوى الصحابي اقول والصحابي ملعون فاجر خرج على سيدشباب اهل الجنة بكربلا تحت راية ابن زياد و يزيد قال في «يب» قتله المختار بعد موت يزيد وهو ايضا من رواة «ت س»

د «خالد بن عبدالرحمن القسرى» ، «بب» : قال ابن معين كان واليالبنى امية وكان رجل وكان يقع في على بن ابي طالب ع ، وقال المقيلي لا يتابع على حديثه له اخبار شهيرة و اقوال فضيعة ذكرها ابن جرير و ابوالفرج والمبرد وغيرهم اقول قال ابن خلكان في ترجمته كان يتهم في دينه ثم ذكر من احواله ما هوبالكفر اشبه

دق خالدبن عمر والامومى السعيدى قال صالح جزرة يضع الحديث وذكر اله ابن عدى مناكير وقال عندى انموضعها على الليث فان نسخة الليث عندنا ليس فيها شى، من هذا ، (يب): قال ابن ممين مرة ليس بشى، واخرى كذاب ، و قال ابوحاتم متروك ، وقال احمد احاديثه موضوعة وقال (د) ليس بشى،

ق (خالدبن يزيدالدمشقى) قال احمد ليس بشى، و قال ابن معين لم يرض ان يكذب على ابيه حتى كذب على الصحابة وقال (د) متروك

خمس (خيثم بن عراك بن مالك) ، (يب): قال ابن حزم لانجوز الرواية عنه وقال سعيد بن زنبر ومصعب الزبيرى استفتى اميرالمدينة مالكا عن شي فلم يفته فارسل اليه ماه مك من ذلك قال لانك وليت خيثما على المسلمين فلما بلغه ذلك عزله

ع (خلاس بن عمروالبصرى الهجرى) كان يحيى القطان يتوقى حديثه عنءاىع (يب) : قال (د) لم يسمم من حذيفة وقال ايضا يخشون ان يحدث من صحيفة الحارث الاعور وقال ابوحاتم يقال وقعت عنده صحف عن على ع وقال الازدى تكلموا فيه يقال كان صحف...ا .

ق (الخليل بن ذكريا البصرى) قال القاسم المطرز هووالله كذاب وقال الازدى متروك حرف الدال

ع (داودبن الحصين الاموى) مولاهم قال ابن عيينة كنانتقى حديثه وقال ابوحاتم لولاان مالكاروى عنه لترك حديثه وقال ابن حيان كان يذهب مذهب الشراة

تق (داودبن الزبرقانالرقاشی) قال ابن معین لیس بشیء وقال ابوزرعة متروك وقال الجوز جانی كذاب، (ن): قال (د) ضعیف ترك حدیثه، (یب): قال(د) لیس بشی وقال ابن المدینی كتبت عنه یسیرا ورمیت به وضعفه جدا و قال یعقوب بن ابی شیبة والازدی متروك وقال (س)لیس بثقة

ق (داودبن المجبر) قال الدار قطنى متروك ، (يب) : قال صالح بن محمد يكنب وكذبه احمد وقال ابن حبان يضم الحديث وقال (س) والازدى متروك

تق (داودبن يزيد الاودى الاعرج) كان يحيى وابن مهدى لا يحدثان عنه و قال ابن معين ليس بشى، وقال(س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن المدينى لااروى عنه و قال الازدى ليس بثقة .

 (دراج بن سمعان ابوالسمح المصرى) قال الدارقطني متروك وقال فضلك ليس بثقة والاكرامة

حرف الذال

ت ق (دؤادبن علية الحارثي ابو المنذر) ، (يب) بقال ابن معين ليس بشيء وقال ايضا لا يكتب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال ابن حبان يروى عن الثقات مالا اصل لــه وعن الضعفاء مالايمرف

حرف الراء

متس (رياح بن ابي معروف المكي) ، (يب) : كان يحيى وعبدالرحمن لايحدثان عنه وكان عبدالرحمن يحدث عنه ثم تركه .

ت ق(الربيع بزبدر ابوالعلاه البصرى)المعروف بعليلة قال ابن معين ليس بشيء

وقال (س) متروك، (يب): قال (د)لايكتب حديثه وقال الازدى وابن خراش والدارقطنى ويعقوب بن سفيان متروك ، وقال ابوحاتم لايشتغل به ولا بروايته وقال (س) ليس بثقة ولايكتب حديثه .

ت ق (رشدين بن سمد بن مفلح) ابوالحجاج المصرى قال ابن معين ليس بشىء وقال (س) متروك (يب): قالا ايضا لايكتب حديثه و قال ابن بكير رايت الليث اخرجه من المسجد .

ت (روح بن اسلم الباهلي) قال عفان كـذاب ، (يب) : قــال الـدار قطني ضعيف متروك .

حرفالزاي

ع (زكريابن ابي زائدة) صاحب الشعبي ابويحيي الكوفي قال ابوزرعة يـدلس كثيراعن الشعبي وقال ابوحـاتم يدلس، (يب). قال (د) ليس بشي، قال يحيى بن زكريا لوشئت سميتالكعن بين ابي وبين الشعبي.

متسق (زمعة بن الحالم الجندى اليمامي) نزيل مكة قال (خ) تركه ابن مهدى اخيرا ، (يب): قال (د) الاخرج حديثه ، وقال ابن خزيمة انا برى، من عهدته

دس (زميل بن عباس المدنى الاحدى) مولى عروة بن الزبير ، (يب): قال احمد الاادرى من هووقال الخطابي مجهول،

ع (زهير بن محمدالتميدي المروزي) ، (ن) : قال ابن عبدالبرضعيف عندالجميع وقال ابن حيان يخطئ و يخالف .

ع (زهير بن معوية ابوخيثمةالكوفي الجعفي)، «يب» : عاب عليه بعضهم انهكان ممن يحرس خشبة زيدبن علىع لما صلب

ع «زيادبن جبربن حبة الثقفي البصرى» ، «يب» : روى ابن ابي شيبة قال كان يقع في الحسن والحسين ع

خمتق «زيادبن عبدالله بن الطفيل البكائي العامري مضفه ابن المديني وقال كتبت عنه وتركته ، «يب»: قال الدوري عن ابن معين ليس بشي .

ع «زيادبن علاقة بن مالك الثعلبي ابن اخي قطبة» . « يب » : قال الازدى سي. المذهب كانمنحرفا عن اهل ببت النبي ص

تق «زیدبن جبیر ابوجبیرة الانصاری» قال «خ» متروك و قال ابوحاتم لایكتب حدیثه، «یب» قال الازدی متروك وقال ابن عبدالبراجمعوا علی انه ضعیف

سق ﴿ زيدبن حيان الرقي ، قال ابن معين لاشي ، وقال احمد ترك حديثه

* (زیدبن الحواری الحواری مولی زیادبن ابیه قاضی هراة قال ابن معین لاشی «یب»: قال المجلی لیس بشی وقال ابن حبان یروی عن انس اشیاء موضوعة
 حرف السین

ع "سالم بن الى الجعد رافع" ، "ن" : يدلس قال احمد لم يسمع من توبان ولم يلقه اقول ذكروا من نحوهذا كثير ا

خدس ق "سالم بن عجلان الافطس الاموى" مولاهم الجزرى الحراني قال ابن حبان ينفرد بالمعضلات عن الثقات ويقلب الاخبار اتهم بالمرسو، فقتل صبرا ، "يب" قال السعدى كان يخاصم في الارجاء داعية ، «ن» : قال النسوى درجي، معاند

ق «السرى اسمعيل ابن عم الشعبى» قال القطان استبان لى كذبه فى مجلس وقال احمد ترك الناس حديثه وقال ابن معين ليس بشى، وقال «س» متروك

ت ق «سعدبن طریف الاسکاف الحنظلی الکوفی» قال ابن معین لایحل لاحدان یروی عنه و قال الدار قطنی متروك و قال ابن حبان یضع الحدیث ، « یب »: قال «س» والازدی متروك

دست «سعدبن عثمان الرازي الدمشقي»، «ن» : لايدري من هو

(نیب) : قال ابن التیمی منتیم الرباب، (ن) : لایکاد یعرف ، (یب) : قال ابن القطان مجهول .

مدتق (سعیدبن زید بن درهم) اخوحماد قال السعدی یضعفون حدیثه، (یب): قال یحیی برن سعید ضعیف جدا وقال ایضا لیس بشی.

تق (سعيد بن محمد الوراق) ؛ (ن): قال ابن معين ليس بشي، وقال (س)ليس بثقة وقال الدار قطني متروك ع (سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى)(١) (ن): متفق عليه مع انه كان يدلس عن الضعفاء و لاعبرة بقول من قال يدلس و يكتب عن الكذايين ، (يب) : قال ابن مبارك حدث سفيان بحديث فجئته و هويدلسه فلمارآ ني استحيى وقال نرويه عنك ، وقال ابن معين مرسلات سفيان شبه الربح ومثله عن (د) قال ولو كان عنده شي الساحبه اقول روى الذهبي في تذكرة الحفاظ بترجمة سفيان عن الفرياني "قال سمعت سفيان يقول لواردنا ان نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد وفليت شعرى كيف مع هذا يقولون هو امير المؤمنين في الحديث ، وذكر في تذكرة الحفاظ " ان القطان قال في حقه سفيان فوق مالك في كل شي وان الاوزاعي قال لم يبق من تجتمع عليه الامة بالرضا والصحة الاسفيان " ولا غروان يسموه امير المؤمنين في الحديث اذا كان امير المؤمنين في وجوب الطاعة مثل معوية ويزيد والوليد واشباهم واذا كان هذا المدلى الذي لم يحدث بحديث كما سمع اعظم علمائهم واونقهم فما حال سائر رواتهم فتدبر و تبصر .

ع (سنیان بن عیبنة الهلالی) قال یحیی بن سعید اشهد انه اختلط سنه ۹۷۹ فمن سمع منه فیها محمد بن عاصم وینلب علی ظنی ان سائر شیوخ الائمة الستة سمعوا منه قبلها اقول لوصدق فی غلبة ظنه فالظن لایغنی من الحق شیئا وفی (ن) یدلس وفی (یب) اورد ابوسعید السمعانی بسند له قوی الی عبدالرحمن بن بشربن الحکم قال سمعت یحیی بن سعید یقول قلت لابن عیبنة کنت تکتب الحدیث و تحدث الیوم و تزید فی اسناده و تنقص منه فقال علیك بالسماع الاول فایی قدسمنت.

ت ق (سفيان بن وكيع بن الجراح) قال ابوزرعة يتهم بالكنب زاد في(يب) عنه لايشتغل به وفي (يب) قال (س) ليس بثقة وقال مرةليس بشي، وقال الاخرى امتنع (د) من التحديث عنه .

ق (سلام بنسليم) اوسام الطويل ، (ن) : قال (خ) تر كو ، وقال (س) متروك ، (يب) :

⁽١) وعليك براجة مايأتي في ترجمة الصلت بن دينار

قال ابن خراش كذاب وقال ابوحاتم تركوه وقال (س) لا يكتب حديثه.

مع (سلم بن عبدالرحمن النخمى الكوفي) اخوحسين ، (ن) : اتهمه بعن الحفاظ وقال ابراهيم النخمي كذاب .

سىق (سلمة بن الازرق) حجازى، (ن)؛لايعرف، (يب) : قال ابن القطان لايعرف حاله ولااعرف احدامن المصنفين في كتب الرجالة كره.

دست (سلیمان بن ارقم ابومعاذ البصری) قال (د) والدار قطنی متروك و قال (خ) تركوه وقال ابن معین لیس بشیء وقال ابوزرعة ذاهب الحدیث ، (یب) بقال احمد لیس بشیء وقال (س) لایكتب حدیثه وقال ابن حبان یروی عن الثقات الموضوعات وقال ابوحانم و(ت) و ابن خراش وابواحمد الحاكم وغیرواحد متروك .

مع (سليمان بن داود ابوداود الطيالسي البصرى الحافظ) قال ابراهيم بنسعيد الجوهرى اخطأفي الف حديث ،(ن): قال محمد بن منهال الضرير كنتاتهم اباداودقال لى لم اسمع من ابن عون نمسألته بعدسنة اسمعت من ابن عون قال نعم نحوعشرين حديثا و نحوه في (يب) و في الكتابين قال محمد بن منهال قال يزيد بن بزيع حدثت بحديثين اباداود فكتبهما عني نم حدث بهما عن شعبة قال في (ن) دلسهما عنه فكان ماذا اقول كان الكذب و الخيانة وعدم الثقة والامانة.

ع (سليمان بن طرخان ابوالمعتمر البصرى) ، (بب) : قال ابن معين يدلس وقال يحيى بن سعيدمرسلاته شبه لاشى، ، وقال ماروى عن الحسن وابن سيرين ، وقال ابسن المبارك لم يسمع من ابى العالية وقال ابوزرعة لم يسمع من عكرمة ، وقال النهدى لم يسمع من الحطاء ، (ن) : قبل انه كان يدلس عن الحسن وغيره مالم يسمعه.

. س ت (سمرة بن سهم) قال ابن المديني مجهول ،(ن):لايمرف فلاحجة فيمن ليس بمعروف العدالة ولاانتفت عنه الجهالة .

ع (سهيل بنابى صالح) ذكوان السمان ابو يزيد المدنى قال ابر معين لم يزل اصحاب الحديث يتقون حديثه ، (يب) : ذكر الحاكم فيمن عيب على حسلم اخراج حديثه.

مق (سويد بنسعيد ابومحمد الهروي الحدثاني الانباري) قال ابوحاتم كشير

التدليس، (ن): روى ابن الجوزى ان احمدقال متروك و اما ابن مهين فكذبه وسبه وروى (ت) عن (خ) ضعيف جدا (يب): قال (س) ليس بثقة ولامامون و قال ابن المديني ليس بشيء وفي (ن)و(يب)قال ابر اهيم بن ابي طالب لمسلم كيف استجزت الرواية عنه فقال ومن ابن آتي بنسخة حفص بن ميسرة.

تق (سوید بن عبدالعزیر الواسطی اصلا) القاضی قال احمدمتروك وقال (س) لیس بثقة وقال ابنمعین لیس بشی، : (ن) :وامجداولاكرامة ، (یب) : قال ابن معینمرة لیس بثقة ومرة لایجوز فی الفتحایا و ضعفه ابن حبانجدا.

ت (سیف بن محمدالثوری) قال احمدكذاب وقال ابن معین كذاب خبیث و قال المدار قطنی متروك ، (یب) : قال (د) كذاب وقال الساجی یضع الحدیث و قال (خ) داهب الحدیث.

تق (سيف بن هرون ابوالورقاء) قال ابن معين ليس بشي، وقال الدارقطني متروك وقال ابن حبان يروى عن الاثبات الموضوعات ، (يب) : قال (د) ليس بشي .

حرف الثين

ع (شبابة بن سوارالمدائني) قيل اسمه مروان قال احمد تركته للارجاء وكان داعية له (يب): قال محمد بن احمد ابن ابي الثلج حدثنى ابوعلى ابن سختى المدائنى حدثنى رجل معروف من اهل المدائن، قال رايت في المنام رجل نظيف الثوب حسن الهيئة فقال لى انى ادعوالله فا من على دعائى (اللهم ان شبابة يبغض اهل بيت نبيك صفاضر به الساعة بفالج) قال فانتبهت وجئت المدائن وقت الظهر واذا الناس في هرج فقالوافلج شبابة في السحر ومات الساعة.

دس (تببث بن ربعی التمیمی الیربوعی) قال شبث انا اول من حزب الحروریة ، (یب) : قال العجلی کان اول من اعان علی عثمان و اعان علی قتل الحسین ع، وقال الدارقطنی یقال انه کان مؤنن سجاح ، و قال ابن الکلبی کان من اصحاب علی ع اسم صارمن. الخوارج ثم تاب ورجع ، محضر قتل الحسین ع.

دس (شبيب بن عبدالملك التميمي البصري) ، (ن): لايعرف

دس (شريق الهوزني الحمصي) ، (ن): لايعرف.

مع (شریك بن عبدالله النخمی) ابوعبدالله القاضی، (یب): لم یكن عند یحیی القطان بشی وقال احمدلایبالی كیف حد "ث وقال عبدالحق یدلس و قال ابن القطان مشهور بالتدلیس، (ن): ضعفه یحیی بن سعید جدا.

مس (شعيب بن صفوان) ابويحيي الكوفي ، قال ابن عدى عامة مايرويه لايتابعه عليه احد، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

مع (شهربن حوشب الاشعرى الشامى) قال ابن عون تركوه، (یب) : ماكان يحيى يحدث عنه ، وقال ابن عدى ضعيف جدا ، وقال ابن حزم ساقط ، وقال الساجى كان شعبة پشهدعليه انهرافق رجلافخانه ، وقال عبادبن منصور سرق عيبتى ، وفي (ن) و (يب) كان على بيت المال فاخذ خريطة فيهادراهم ، و لفظ (ن) فاخذ منه دراهم فقال القائل:

لقدباع شهر دینه بخریطة فمن یأمن القراه بعدك یاشهر حرف الصاد

دت (صالح بن بشير ابوبشر المرى البصرى) القاص الواعظ، قال (س) متروك (يب) قال ابن معين ليس بشيء وكل ماحدث به عن ثابت باطل و ضعفه ابن المديني حدا وقال ليس بشيء ضعيف ضعيف وقال (د) لا يكتب حديثه.

تق (صالح بن حسان النضرى) و يقال صالح ابن ابى حسان قال دس، متروك وقال احمدليس بشى، وقال ابن معين ليس بشى، وقال ابو نعيم متروك وقال الخطيب اجمعوا على ضعفه وقال ابن حبان كان صاحب قينات وسماع و ممن يروى الموضوعات عن الاثبات.

تس (سالح بن ابيحسان المدني) ، (يب) : قال (س) مجهول.

مع (صالحبن رستم ابوعامر الخزاز) ، (ن) : قال ابن المديني ليس بشي. (يب):
 قال ابن معين ليس بشي.

تق (صالح بن موسى الطلحى) قال ابن معين ليس بشى، و لايكتب حديثه وقال (س) متروك ، (يب) : قال (س) لايكتب حديثه وقال ابن معين ليس بثقة و قال ابو بعيم متروك .

دتق (صالح بن نبهان) مولى التؤمةقال القطان ومالك ليس بثقة وقال ابن حبان استحق الترك ، (يب) : قال ابن عيينة ماعلمت احدامن اصحاً بنا يحدث عنهوقال ابن سعد رايتهم يهابون حديثه.

تسق (صدقة بن عبدالله السمين) ابومعوية الدمشقى ، (يب) ، قال احمد مرة ليس يسوى شيئا وقال مرة ليس بشيء وقال الدار قطني متروك .

تق (الصلت بن دینارالازدی البصری) ابوشعیب المجنون ، قال احمد متروك ، وقال یحیی بن سعید ذهبت اناوعوف نموده فذكر علیاع فنال منه، (یب) : قال الفلاس وابواحمدالحاكم و علی بن الجنید متروك وقال (س) لیس بثقة وقال ابن معین وابن سعد و یعقوب بن سفیان لیس بشی، وقال عبدالله بن احمدنها نی ابی ان اكتب عنه وقال ابن حبان كان الثوری اذاحدث عنه یقول حدننا ابوشعیب ولایسمه و كان ینتقس علیا علیه السلام و ینالمنه، (ن) : قال شعبة اذاحد تكم سفیان عن رجل لا تعرفونه فلا تقبلوامنه فانمای حدثكم عن مثل ابی شعیب المجنون .

حرفالضاد

و (الضحاك بن مزاح المفسر) قال يحبى بن سعيد كان ضعيفا عندنا ، وقال شعبة قلت لمشاش سمع الضحاك من ابن عباس قال ما ارآه ، وقال ابن عدى عرف بالتفسير فا ما روايته عن ابن عباس و ابى هريرة وجميع من روى عنهم ففي ذلك كلدنظر ، (يب): كان شعبة لإبحدث عنه ، (ن): يروى انه حملت به امه عامين .

حرفالطاء

مد (طارق بن عمر والمكى) القاضى مولى عثمان ووالى عبدالملك على المدينة (يب) : قال ابوالفرج الاموى كان طارق من ولاة الجور ، وقال عمر بن عبدالعزيز لماذكره والحجاج وقرة بن شريك وكانو ااذذاك ولاة الامسار المتلات الارض جورا اوذكر الواقدى بسندان عبدالملك جهز طارقافى ستة الاف الى قتال من بالمدينة من جهة ابن الزبير فقد خيبر فقتل بهاستمائة .

دتق (طريف بن شهاب السعدى) الاشل ابوسفيان البصرى قال (س) متروك وقال احمدليس بشيء ،(يب) : قال احمد لايكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال(د)

ليس بشيء.

ق (طلحة بن زيدالقرشى) قال (س) متروك وقال صالح جزرة لايكتب حديثه ، (ن) : قال ابن المديني سى، يضع الحديث ، (يب) : قال احمد و (د) يضع الحديث و قال ابونام لاشى، .

ق (طلحة بن عمروالحضرمي) صاحب عطاء قال احمد و(س) متروك و قال (خ) وابن المديني ليس بشي، (يب) : قال ابن معين واحمد لاشي، وقال على بن الجنيد متروك و قال ابن حبان لايحل كتب حديثه ولاالرواية عنه الا على جهة التعجب .

ع (طلحه بن مصرف الهمداني اليامي الكوفي)، (يب): قال المجلى كان عثمانيا وقال ابن ابي حاتم قيل لابن معين سمع طلحة من انس قاللا.

ع (طلحة بن نافع ابوسفيان الواسطى) ويقال المكى الاسكاف قال ابن معين لاشىء وقال شعبة وابن عيينة حديثه عن جابر صحيفة ، (ن): قال ابن المدينى كانوا يضعفونه فى حديثه .

خمدسق (طلحة بن النعمان الزر قى الانصارى) قال يعقوب بن شيبة ضعيف جدا ومنهم منقال لا يكتب حديثه .

حرف العان

ع (عاصم بن بهدلة) وهو ابن ابى النجود الكوفى ابوبكر احدالقراء السبعة قال ابوحاتم ليس محلهان يقال نقة ، (يب) : قال العجلى كانعثمانيا .

(عاصم بنعبيدالله بنعاصم بن عمر بن الخطاب) قال ابسن عيينة كان الاشياخ يتقون حديثه ، (يب) : قال (س) مشهور بالضعف و قال الدار قطني يترك و قال (د)
 لايكتب حديثه .

ستق (عاصم بنءمربن حفص بنءاصم بنءمربن الخطاب)،(ن) .قال (س)متروك (يب) : قال (ت)مرة ليس بثقة واخزى متروك .

ت (عامر بن صالح) قال لبن معين كذاب وقال الدار قطني متروك وقـال الازدى ذاهب الحديث وقال بن حبان لا يحل كتبحديث،

مدس (عباد بن زياد بن ابيه) ولى لمعوية سجستان قال ابن المديني مجهول.

دق (عباد بن كثير التقفى البصرى) العابد المجاور بمكة قال ابن معين ليس بشى، و قال لايكتب حديثه ، وقال (خ) تركوه ، وقال(س) متروك ، (يب): قال احمد روى احاديث كذب لم يسمعها و قال ابوزرعة لايكتب حديثه و قال البرقى ليس بثقة وكذبه الثورى .

پ (عباد بن منصور الناجي) ابوسلمة القاضي البصرى قال ابن معين ليس بشيء وقال احمديدلس (ن): قال ابن الجنيد متروك ، وقال الساجي مدلس، (يب) : قال ابن سعد ضعيف عندهم.

وت(عبدالله بن ابر اهيم ابن ابي عمرو الففارى) نسبه ابن حبان الى انه يضع الحديث، وقال الحاكم روى عن جماعة من الضعفآء احاديث موضوعة وقال ابن عدى عامة ما يرويه لايتابم عليه

سى ق (عبدالله بن بشرالرقى) قاضيها، (يب): ذكر الساجى عن ابن معين انه قال كذاب لم يبق حديث منكررواه احد من المسلمين الارواه عن الاعمش وقال ابن حبان يروىءن الثقات مالايشبه حديث الاثبات

تق (عبدالله بن جعفر بن بجيح) والدعلى بن المدينى قال ابن معين ليس بشى وقال (س) متروك، (بب): كان وكيع اذا انى على حديثه قال جز عليه ، وقال ابن معين ماكنت اكتب من حديثه شيئا بعدان تبينت امره ، (ن) : متفق على ضعفه

ق (عبدالله بن خراش) قال ابوزرعة ليس بشى، و قال ابوحاتم ذاهب الحديث، (يب) : قال الساجى ليس بشى، كان يضع الحديث وقال محمد بن عمار الموسلى كذاب ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابى الزناد، (ن): قال ربيعة ليس بتقة ولارضى

ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابى الزناد ، (ن): قال بيمه ليس بعه ولارضى وقال ابن عيينة جلست الى اسمعيل بن محمد بن سعيد فقلت حدثنا ابوالزناد فاخذ كفا من حسى يحصينى به، وقال ابن معين قال مالككان ابوالزناد كاتب هؤلاء يعنى بنى امية وكان لايرضاه ، وقيل لمالك عن حدبث ابى الزناد بان الله خلق آدم على صورته فقال لم يزل ابوالزناد عاملا لهؤلاء حتى مات وكان صاحب عمال يتبعهم

ع (عبدالله بن زيد بن اسلم العدوى) مولى عمر ، (ن) : مدلس كان له صحف

يحدث منهاويدلس، (يب) : قال ابومعين اولادزيد ثلانتهم حديثهم ليس بشيءوقال العجلى كان يحمل على على ع اقول فهل لهذا قال (خ) رجل صالح وقال ابن سيرين ذاك اخى حق كما في (يب)

خوس (عبدالله بن سالم الاشعرى الحمصى) قال(د) كان يقول اعان على على على قتل ابى بكر وعمر وجمل (د) يذمه قالغى(ن) يعمى فى النصب اقول ان صدق فى قوله فكيف يوالون الشيخين بعد شهادة الله تعالى لعلى ع بالطهارة وقول النبى ص على مع الحق والحق مع على يدور معه حيثمادار، وان كنب فى قوله فكيف يعتمدون على روايات هذا المنافق الكاذب بهذا الكذب

ت ق (عبدالله بن سعید بن کیسان المة بری) قال ابن معین لیس بشی، و قال (خ) ترکوه وقال الفلاس واحمد متروك وقال الدارقطنی متروك داهب ، (یب) : قال ابن معین لایکتب حدیثه و قال (س) لیس بثقة ترکه یحیی وعبدالرحمن وقال ابواحمد الحاکم ذاهب .

م (عبدالله بن شتيق العقيلي البصرى) قال القطان كان سليمان التيمي سيء الراى فيه وقال ابن خراش كان ثقة وكان عثمانيا يبغض علياع ، (يب): قال ابن سعد كان عثمانيا يغض علياع ، اقول من العجب دعوى و اقة المنافق ثقة قال احمدو العقيلي ثقة وكان يحمل علي عاقول من العجب دعوى و اقة المنافق وقد قال تعالى ان جاء كم فاسق واعجب منهمافي (يب) عن الحريرى كان مجاب الدعوة كانت تمر به السحاب فيقول اللهم لا تجوز كذاو كذا حتى تمطر فلا تجوز ذلك الموضح حتى تمطر ، اذ كيف يمكن ان يكون المنافق الذي هو اتعس من الكافر مجاب المعوة ولاسيما بهذه الاجابة السريعة التي لا تتخطى ارادة الداعي وهي لا تكون الاالانبياء واوسيائهم.

خدتق (عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم) ابوصالح المصرى كانب الليث قال صالح جزرة هوعندى يكذب في الحديث، وقال احمدبن صالح متهم ليس بشىء وقال (س) ليس بثقة حدث بحديث ان الله اختار اصحابى على العالمين سوى النبيين و المرسلين واختار من اصحابى اربعة ابابكر وعمر وعثمان وعلياع، وهوموضوع، وقال احمد بن حنبلدوى عن الليث عن ابى ذؤيب وما سمع الليث من ابى ذؤيب، زادفى (يب) عن احمد

ليس بشى، وذمه وكرهه، وفى (يب) قال الحاكم ابواحمد ذاهب الحديث، (ن): قال ابن المديني لااروى عنه شيئ وروى عنه (خ) فى الصحيح على الصحيح، ولكنه يدلسه فيقول حدثني عبدالله ولاينسبه، وفي (يب) مايستلزم ذلك، وفيه اينا ان (خ) صرح في الميوع من صحيحه بقو لمحدثني عبدالله بن المحدثني الليث في عدة نسخ عقيب ماذكر حديث الرجل من بني اسرائيل الذي استسلف من آخر الف ديناد.

ع (عبدالله بن طاوس بن كيان اليمانى) ، (بب) : ذكر م ابن حبان فى الثقات وقال كان من خير عبادالله فضلا و نسكاو ديناو تكلم فيه بعض الرافضة ، ثم قال وكان على خانم سليمان بن عبدالملك وكان كثير الحمل على اهل البيت اقول لارب انهام يقل كان من خيرعبادالله دينا الالانه على مثل دينه و لم يمدحه بهذا جهراً الالملمه بان اسحابه على شاكلته ولذا احتجوابه فى صحاحهم ، وما ادرى كيف يكون من خيار عبادالله فضلا ونسكا وهو منابذ للتقلين و متمسك بالشجرة الملمونة فى القرآن و ركن من اركان الظلم والجور.

نع (عبدالله بن عبيدة بن نشيط) اخوموسى قال احمدلايشتغل بهوقال ابن ممين السريشي».

مى (عبدالله بن عصمة الحبشى) ، (بب) قال ابن حزم متروك وقال عبدالحق ضعيف جدا وقال ابن القطان مجهول.

مع (عبدالله بن عمر بن حفس بن عاصم بن عمر بن الخطاب) كان يحيى القطان لا يحدث عنهوقال ابن حبان استحق الترك ، (يب): قل احمدوا بن شيبة يزيدفى الاسانيد وقال (خ) داهب ولااروى عنهشيئا.

دت (عبداقة بن عيسى الخزار ابوخلف البصرى) قال (س) ليس بثقة (يب): قال ابن القطان لااعلم لمعودها.

مدتق (عبدالله بن لهيمة بن عقبة الحضر مى المصرى) قاضيها كان يحيى بن سعيد لايراه شيئلوقل ابن حبان يدلى عن الضعفاء ، «يب» : قال ابن مهدى لااحمل عنه شيئا وقال (س) ليس بثقة وقال ابواحمدالحاكم ذاهب الحديث ، «ن» : قال ابن سعيد قال لى بشربن السرى لورايت ابن لهيمة لم تحمل عنه حرفا .

خ تق (عبدالله بن المثنى ابوالمثنى) قاضى البصرة قال ابن معين مرة ليس بشى ، ، (يب) : قال (د) لا اخرج حد بنه و مثله في (ن) عن الى الاسود .

ق (عبدالله بن المحرر) فاضى الجزيرة ، قال الدار قطنى متروك وقان ابن حبان يكذب وقال احمد ترك الناس حديثه وقال الجوزجاني هالك ، (يب): قال عمر بن على وابوحاتم وابن الجنيد و(س) متروك

ق "عبدالله بن محمد العدوى" قال وكيع يضع الحديث، "يب" : قال الدار قطنى متروك وقال ابن عبدالبر جماعة اهل العلم يقولون ان الحديث الذى اخرجه له ابن ماجة من وضمه وهو موسوم عندهم بالكذب

ت ق معدالله بن مسلم بن هرمز المكي، من، قال ابن المديني ضعيف ضعيف، «به»: قال احمد والفلاس ليس بشي، وقال ابن حبان يبعب تنكب روايته.

عبدالاعلى بن عامر الثعلبى الكوفى، "يب": قال العقيلي تركه ابن مهدى
 والقطان وقال ابوعلى الكراينسي من اوهى الناس.

ت ق "عبدالجباربن عمرالایلیالاموی" مولاهم" قال "س"لیس بثقة ووها.ابوزرعة "بب" : قال یحیی لیس بشیء وقال "د" غیرثقة وقال الدار قطنی متروك

مد "عبدالرحمن بن آدم البصرى المعروف بصاحب السقاية مولى ام برتن ، "يب": قال الدارقطنى نسب الى آدم الى البشر ولم يكن له اب يعرف وقال المدائنى أستعمله عيدالة بن زياد ثم عزله واغرمه مائة الف ثم رحل الى يزيد بر معوية فكتب الى عيدالة أن يخلف له ما المخذ منه ، ومن شانه ان ام برتن اصابت غلاما لقطة فربنه حتى ادرك وسمته عبدالرحمن ، فكلمت نام عيدالة بن زياد فكلمنه فيه فكان يقال له ابن ام برثن اقول حكذا فلتكن الرواة الثقات طيبة الاعراق من عمال الظلمة الفاق

ت ق (عبدالرحمن بن امی بکر ابن امی ملیکة) قال(س)متر و لئو قال ابن خو اش لیسن بشی، ، (ن)قل (خ) فاهب الحدیث.

(عبدالرحمن بن ابی الزناد) ابومحمد المدنی قال ابن ممین لیس بشی. (بب):
 قال الفلاس نر که عبدالرحمن وخط علی حدیثه و قال این المدینی کان عند اصحابت ضعیف .

درق (عبدالرحمن بنزیاد بن انعم) القاضی الافریقی ، قال احمد لیس بشی ، لانروی عنه شیئا وقال ابن مهدی ماینبغی ان بروی عنه حدیث ، و قال ابن حبان بروی الموضوعات عن الثقات ویدلس عن محمد بن سعید المصلوب ، (بب) : قال ابن خراش متروك وقال الفلایی بضعفونه

ت ق (عبدالرحمن بن زيد بن اسلم المدوى) مولاهم ضعفه ابن المدينى جدا وقال ابن معين ايس بشى، (يب) : قال (د) لااحدث عنه وقال الشافعي ذكر رجل لما لك حديثا منقطعا فقال اذهب الى عبدالرحمن بن زيد يحدثك عن ابيه عن نوح و قال ابن حبان استحق الترك وقال ابن سعد ضعيف جدا وقال الحاكم وابونعيم روى عن ابيه احديث موضوعة وقال ابن الجوزى اجمعوا على ضعفه

ق (عبدالرحمر بن عبدالله بنعمربن حفس بنعاصم بنعمربن الخطاب) قال احمدكان كذابا وقال (س) متروك، (یب): قال ابن معین لیس بشی، وقال ابوحاتم یكذب وقال ابوزعة والدارقطنی متروك وقال (س)و(د) لایكتب حدیثه .

دق (عبدالرحمن بن عثمان ابوبحر البكر اوى البصرى) قال احمد طرح الناس حديثه وقال ابن المديني لااحدث عنه (يب): قال (د) تركوا حديثه .

ع (عبدالرحمن بن محمد بر زياد المحاربي) ابومحمدالكوفي ، قال احمد يدلس، (يب): قال العجلي يدلس انكراحمد حديثه عن معمر .

م (عبدالرحمن بن النعمان بن معبد) ، (یب) : قال ابن المدینی مجهول وقال
 الدارقطنی متروك .

دق(عبدالرحمن بن هانی) ابو نعیم النخعی قال احمد لیس بشی، و قال ابر ممین کذاب .

سىق (عبدالرحمن بن يزيدبن تميمالسلمى الدمشقى) قال (س) متروك قال فى (ن) هذاعجيب اذيروى له ويقول متروك ، (يب) : قال احمد اخبرت عن مروان عن الوليد انه قال لاترو عنه فانه كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال (د) والدارقطنى متروك. خ (عبدالرحمن بن يونس ابومسلم المستملى) مولى المنصور، (يب): قال (د)

كان يجوز حدا لمستحلين في الشرب وقال ابن حبان لا يحمد امره

ق (عبدالرحيم بن زيد) قال (خ) تركوه وقال ابن معين كذاب وقال (س) متروك. ت (عبدالعزيز بن ابان الاموى)قال «خ» تركوه، (يب) : قال «س» متروك وقال ابن معين كانوالله كذابا و قال ابن حزم متفق على ضعفه و قال يعقوب بن شيبة هوعند اصحابنا جمعا متروك

ع (عبدالعزيز بن المختار الدباغ البصرى) ، "يب" : قال ابن معين ليس بشى، ومثله في «ن» عن احمد بن زهير

مستق "عبدالكربم بن ابى المخارق " ابوامية المعلم البصرى "قال (س) والدارقطنى متروك وقال ابن عبدالبر مجمع على ضعفه (ن) قال بحيى ليس بثقة وقال الفلاس سالت ضربت على حديثه ، (يب) : قال ايوب لا تحملواعنه فانه ليس بثقة ، وقال الفلاس سالت عبدالرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه فلما قام ظننت انه يحدثنى عنه فسالته فقال اين التقوى وكان ابوالعالية اذا سافر عبدالكريم يقول اللهم لا ترده علينا

مع «عبدالمجید بن عبدالعزیز بن جریح الاموی) مولاهم ، «ن»: یدلس دیب» : قال یحیی بن سعید اذاقالقال فهوشبه الریح وقال ایضاحدیثه عن عطاه لاشی، کله و قال ابن حبان یدلس وقال الدار قطنی تجنب تدلیسه فهو قبیح لایدلس الا فیما سمعه مر مجروح

ع "عبدالملك بن عمير اللخمى" قاضى الكوفة ضعفه احمد جدا وقال ابن معين مخلط ، "يب" : قال ابن حبان كان مداسا

س عبدالملك بن نافع الشيباني، ون، مجهول قال يحيى يضعفونه ويب، قال بوحاتم لا يكتب حديثه وقال ابن معين لاشيء وقال كان خمارا.

ع «عبدالواحدبن زباد أبوبشر العبدى وقيل ابوعبيدة ، قال «د ، عمدالى احاديث كان يرسلها الاعمش فوصلها ، «ن ، قال يحيى ليس بشى ، و قال القطان مارايته يطلب حديثا بالبسرة ولا بالكوفة وكنت اذاكره حديث الاعمش لايعرف منه حرفا

ق معبد الواهاب بن الضحاك قال «س، متروك «ن»: كذبه ابوحاتم ، «يب» : قال «د» يضع الحديث وقال صالح جزرة عامة حديثه كذب . مع مع عبد الوهاب بن عطاه الخفاف ابو نصر ، «ن ، قال ابن الجوزى في كتاب الموضوعات قال الر ازى كان يكذب وقال «س ، متروك ، « يب » . قال الر ازى كان يكذب وقال «س ، متروك ، « يب » . قال الر

ق «عبدالوهاب بن مجاهد»، ديب ، قال ابن معين و ابن المديني لا يكتب حديثه وليس. بشى، وقال الازدى لا تحل الرواية عنه، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال أبن الجوزى اجمعوا على ضعفه.

عه «عبيدالله بنزحر» قال ابن معين ليس بشى، وقال ابن حبان يروى الموضوعات
 عن الاثبات وقال ابوصهر صاحب كل معضلة

دتق «عبيدالله بن عبدالله بن موهب» ابويحيى التيمي قال احمد لايعرف، «يب»: قال الشافعي لانعرف وقال ابن القطان مجهول الحال

ت ق «عبيدالله بن الوليد الرصافي» ابواسمعيل الكوفى، قال ابن معين ليس بشى، وقال س» و ابن عدى ضعيف جدا و قال الحاكم روى عن محارب احاديث موضوعة و قال ابونعيم لا شه، .

ق «عبیدبن القاسم»قال*خ» لیس بشی، و قال ابن معین کذاب وقال صالح جزرة کذاب یضمالحدیث وقال*د» یضمالحدیث وقال*س» متروك

دت و عبيدة بن معتب الضبي ابوعبد الكريم الكوفى ، قال احمد تركبوا حديثه وقال ابن معين ليس بشيء (يب): نهى يحيى عن كتابة حديثه وذكر وابن المبارك فيمن يترك حديثه وقال الفلاس متروك

خدست (عتاب بن بشير الجزرى) مولى بنى امية «ن» بقال ابن المدينى اصحابنا يضعفونه وقال ضربناعلى حديثه ، «يب» : قال (د) سمعت احمد يقول تركه ابن مهدى باخره قال ورايت احمدكف عن حديثه

مق «عثمان بن حيان بن معبد» ابوالغراه الدهشقى مولى ام الدردا، «يب» : قالمالك بعث ابن حيان وهو امير المدينة الى محمد بن المكندرو اصحابه فضر بهم لماكان من كلامهم بالمعروف و نهيهم عن المنكر، و قال ابن شوذب قال عمر بن عبد العزيز «الوليد بالشام و الحجاج بالعراق ومحمد بن يوسف باليمن وعثمان بن حيان بالمدينة وقرة بن شريك بمصر امتلات والله الارض جوراً ا

ع «عثمان بن عاصم بن حصين» ابوالحسين الكوفى الاسدى ، «نيب»: قال الاعمش يسمع منى تمينه فيرويه، وقال وكيع كان يقول انااقرأ من الاعمش نقال الاعمش لرجل يقرأ عليه اهمز الحوت فهمز من فلما كان من الفدقرأ ابوالحصين فى الفجر نون فهمز الحوت فقال له الاعمش لم فقل له الاعمش ليحدنه ، فقال له الاعمش لما فرغ كسرت ظهر الحوت فقذفه ابوالحصين فحلف الاعمش ليحدنه ، فكلمه فيه بنواسد فابى، فقال خمسون منهم فغضب الاعمش وحلف ان لايساكنهم، وقال العجلى كان صاحب سنة عثمانيار جلا صالحا ، وقول لمل المبر ولمدحه ووصفه بانه صاحب سنة وبالصلاح مع قذفه للمسلم الموجب لحده وعدم قبول روايته و شهادته هو بغضه لامام المتقين و نفس النبى الامين فانظر واعجب ، وفى التقريب سنى وربما دلس

ت المشان بن عبدالرحمن بن سعدا بن ابي وقاص قال الخ تركوه وقال ابن معين يكذب وقال اس متروك

دس ق عثمان بن عبدالرحمن بن مسلم الحراني المؤدب قال ابن نمير كذاب، "بب : قال الازدى متروك وقال احمد لااجيزه

دتق عثمان بن عمير ابواليقظان الاعمى قال ابن معين ليسبشى ، "يب ، قال الدار قطنى متروك ، وقال ابن عبدالبر كلهم ضعفه

ت «عطاه بن عجلان البصرى العطار» قال ابن معين ليس بشى كذاب كان يوضع له الحديث فيحدث به ، وقال الفلاس كذاب وقال ابوحاتم والدار قطنى متروك «يب»: قال الجوزجاني كذاب قال «ت معيف ذاهب الحديث

مع "عطاه بن ابي مسلم الخر اساني "ذكره "خ"في الضعفا . و نقل عن سعيد بن المسيب انه كذبه فقال كذب على ماحد نته، «ن» : قال "خ" لم اعرف رجلايروي عنه مالك يستحق الترك غيره اقول في التقريب يهم كثيرا ويرسل ويدلس

خدس «عطاه ابوالحسن السوائي، ايب»؛ ماوجدت له راوياغير الشيباني ولم اقف فيه على تعديل ولا تجربح و روايته عند هم عن ابن عباس غير مجزوم بها و قرأت بخط

الذهبى لايعرف

دتس معطآه العامري الطائفي والديعلى ، من : لايعرف الابابنه ، ميه والديعلى ابن القطان مجهول ماروى عنه غيرابنه

ع (عكرمة البربرى) مولى ابن عباس كذبه ابن المسيب وابن عمر ويحيى بن سعيد وذكر عندايوب انه لايحسن الصلاة فقال ايوب أو كان يصلى وعنمطرف كان مالك يكره ان يذكره ، وقال احمد يرى راى الصفرية ، وقال عطاء بن ابي رياح كان اباضيا وقال مصعب الزبيرى يرى راى الخوارج ، وقال يحيى بن ابى بكير الخوارج الذين بالمغرب عنه اختوا ، (ن): قال محمد بن سيرين كذاب وقال حماد بن زيد في اخريوم مات فيه احدثكم بحديث ماحدث به قط لاني اكره ان القي الله وقال حماد بن زيد في اخريوم مات فيه احدثكم بحديث انما انزل الله متشابه القران ليضل به، (يب) : قال ابن ابي دؤيب غير تقة ، وقال الشافي قال عماد كروه ابن ابي زياد دخلت على على بن عبد الله بن الحارث الى غير ذلك مما ذكروه في ترجمته وقول فمن المجب ان البخارى يروى في صحيحه عن هذا الكذاب المنافق في ترجمته وقول فمن المجب ان البخارى يروى في صحيحه عن هذا الكذاب المنافق الداعية الى المذهب السودولاي وى عن حجه بعفر بن محمد الصادق ولا عن ابنائه الطاهر بن ، و كذلك باقي ارباب صحاحهم لم يروواعن اكثر آل محمد و نقله الاصغر ويروون عن هذا الرجس و اشباهه

ق (العلاه بن زيد) قال ابوحاتم و الدار قطنى متروك و قال ابن المدينى يضع الحديث •

ت (العلاء برمسلمة الرواسي) قال الازدى لاتحل الرواية عنه وقال ابن طاهريضع الحديث وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات.

ق (على بن ظبيان) قاضى بغداد قال ابن معين كذابخبيث وقال(د) ليس بشى. وقال ابوحاتهو(س) وابوالفتح متروك

دتق (على بن عاصم بن صهيب الواسطى) قال ابن معين ليس بشى، وقال يزيد بن هرون مازلنا نمرفه بالكذب، (ن): قال (س) متروك، (يب): قال ابن معين مرة كذاب ليس

بشى، وقال ابن المدينى قال خالدكذاب فاحذروه وقال الدارقطنى وابن المدينى واحمد يغلط ويثبت على خلطه ،وقال ابن ابى خيثمة قلت لابن معين ان احمد يقول انه ليس بكذاب قال لاوالله ماكان عنده قط نقة و لا حدث عنه بشى، فكيف سار اليوم عنده ثقة

خدست (على بن عبدالله بن جعنر ابوالحسن بن المدينى البصرى) قال المروزى سمعت احمدكذبه (يب) : قيل لابر اهيم الحربى اكان ابن المدينى يتهم بالكنب فقال لاانما حدث بحديث فزادفيه كلمة ليرضى بها ابن ابى دراد اقول كيف يجتمع نفى التهمة عندو الاقرار بر يادته فى الحديث عمدا ، فنامل!

ق (على بن عروة) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابوحاته متروك الحديث وقال ابن حبان يضم الحديث وكذبه صالح جزرة .

ت (على بن مجاهدالكابلي) قال يحيى بن الضريس كذاب وقال ابن معين يضع الحديث وزاد في (يب) صنف كتاب المغازى فوضع للكل اسناداً وفي (يب) قال محمد بن مهر ان كذاب .

خ (على بن ابى هاشم عبيد الله)، (يب) : قال ابوحاتم ترك الناس حديثه وقال الازدى ضعيف جدا.

ت ق (على بن يزيد بن ابى هلال الالهانى) قال الدارقطنى متروك وقال (س) ليس بثقة ، (يب): قال الحاكم ابومحمد ذاهب الحديث وقال(س) فى موضع والازدى والبرقى متروك وقال الساجى انفق اهل العلم على تضميفه .

ت ق (عمار بن سيف الضبى ابوعبدالرحمن)، (يب): قال (خ) منكر الحديث ذاهب وقال ابو نميم لاشي، وقال الدارقطني متروك .

مت ق (عمار بن محمد الثوري ابواليقظان) ابن اخت سفيان الثوري قال ابن حبان استحق الترك وقال (خ) مجهول

ت ق (عمارة بنجوين) ابوهرون العبدى البصرى قال احمدليس بشى، وقال (س) متروك وقال البحوز جانى كذاب مفتر وقال شعبة لان اقدم فتضرب عنقى احب الى من ان احدث عنه وقال ابن معين لا يصدق فى حديثه وقال الدار قطنى يتلون خارجى وشيعى يعتبر بما يرويه عنه الثورى ، (بب): قال حماد بن زيد كذاب ، بالعشى شى، وبالغداة شى، ، وقال ابو احمدالحاكم متروك، وقال ابن علية يكذب، وقال عثمان ابن ابى شيبة كان كذابا، وقال ابن البرقى اهل البصرة يضعفونه، وقال ابن عبد البراجمعوا على انه ضعيف الحديث وقد تحامل بعضهم فنسبه الى الكذب وكان فيه تشيع واهل البصرة يفرطون فيمن يتشيع بين اظهر هم لانهم عثمانيون قال في (بب): كيف لاينسبونه الى الكذب وقدروى ابن عدى في الكامل بسنده عن بهزبن اسد قال انيته فقلت اخرج الى ماسمعت من ابى سميد فاخرج لى كتابافاذا فيه حدثنا ابوسعيد ان عثمان ادخل في حفرته و انه لكافر بالله فهذا كذب ظاهر على ابى سعيد اقول كيف يمتنع على ابى سعيد ان يقوله وقدقتل عثمان بينهم ورأوه حلال الدم

ع (عمارة بن حديد البجلي) قال ابوزرعة لايعرف ، (ن): مجهول كماقال الرازيان، (ب. قال ابوحاتم و ابن السكن مجهول

ت ق (عمر بن راشدبن شجرة) ابوحفص اليمامي، (ن): قال ابن معين ليس بشي، (يب): قال الدارقطني متروك وقال ابن حزم ساقط وقال ابن حبان يضم الحديث

دق (عمربن عبدالله بن يعلى بن مرة) قال الدار قطنى متروك (يب): قال ابن معين ليس بشي وقال ابوحاته متروك، وقال جرير بن عبدالحميدكان يشرب الخمر

ع (عمربن على بن عطّاًه بن مقدم المقدمي البصرى ابوجعفر) قال ابن سعد يدلس تدليساشد يدا يقول سمعت وحدثنا ثم يسكت فيقول هشام بن عروة الاعمش، (يب) : قال احمدو ابن معين والساجى وعمربن شيبة يدلس .

دس (عمر بن معتب) ويقال ابن ابي معتب المدني، (ن): لايعرف : (يب) : قال احمد وابوحاتم لااعرفه وذكره العقيلي وغيره في الضعفآء

ت ق (عمر بن هرون البلخي) مولى ثقيف قال (س) وابوعلى الحافظ متروك (ن) : قال يحيى كذاب خبيث، وقال صالح جزرة كذاب وقال احمد وابن مهدى متروك ، (بب): قال ابوزكريا كذاب خبيث وقال ابراهيم بن موسى تركوا حديثه وقال ابن معين بكذب

عمروبن بجدان)، (یب) :قال احمد و ابن القطان لا يعرف، (ن) : و نق مع جهالته
 اقول هذا من الجمع بين المتضادين كالتحسين له مع الجهل بحاله ففي (ن)بعدذ كرحديث له قال حسنه (ت) ولم يرقه الى الصحة للجهل بحال عمرو

ق (عمروبنخالدالواسطى)قال ابن معين واحمد كذاب وقال وكيم كان في جوارنا يضع الحديث (ن) : قال الدار قطني كذاب (يب) .قال اسحق بن راهويه و ابوزرعة يضع الحديث وقال (د) كذاب وقال (س) متروك

تق (عمروبن دینار البصری ابویحیی الاعور) قهر مان آل الزبیربن شعیب البصری قال این معین مرة داهب و مرة لیس بشی، (یب) : قال (س) لیس بثقة و قال (د) لیس بشی، و قال ابن حبان ینفرد بالموضوعات عن الاثبات

متسىق (عمروبن سعيدبن العاص الاموى) المعروف بالاشدق ، (يب) : ولى المدينة لمعوية ويزيد تم طلب البخلافة وغلب على دمشق ثم قتله عبدالملك بعد ما اعطاه الامان ، ثم نقل عن الطبرى انه كان واليا ليزيد على المدينة و كان يجهز الجيوش الى قتال ابن الزبير فحدثه ابوشريحان مكة حرام فاجابه عمر وبان الحرم لا يعند عاصيا تمقال وكان عمرواول من اسر البسملة في المسلاة مخالفة لابن الزبير لانه كان يجهر بها روى ذلك الشافعي وغيره باسناد صحيح اقول لا يسمالمقام ذكر مخازى هذا الفاسق الملتب بلطيهم الشيطان المخاطب لرسول الله ص بعد قتل الحسين ع وهو على المنبر بقوله نار بارات يارسول الله في العبيم من القوم كيف يحتجون بروايته وكيف يثقون به في دينهم و هو لادين له ولكن لا عجب فانه ليس باسوأ من ابن العاص و مروان و سمرة و الساهيم.

د (عمروبن عبدالله بن الاسوار اليماني) سرق كتابا من عكرمة فنسخه وقال هشام ابن يوسف القاضى ليس بثقة وقال ابن معين كان سىء الاخذ فى حال تحمله من عكرمة كان بشرب فيقول عكرمة اطلبموه فيجده فيقوم وهوسكران فيقول له عكرمة

اصیب علی صدرك من بردها انی اری الناس یموتو نا

(یب): كان معمراذا حدث أهل البصرة سماه و أذا حدث أهداليمن لايسميه اقول انظرواعتبر

معد (عمروبن مرزوق ابوعثمان الباهلي البصرى) قال ابن المديني انركوا حديث الممرين يعنيه وعمروبن حكام، (يب): قال العجلي وابن عمارليس بشي، و قال ابن المديني خديد وقال الازدي كان على بن المديني صديقا لابي داود و كان ابوداود لا يحدث

حتى يامره على وكان ابن معين يطرى عمروبن مرزوق ويرفع ذكره ولايصنع ذلك بابى داود لطاعته لعلى وقال سليمان بن حرب جاء عمروبماليس عندهم فحسدوه اقول تدبر في هذه الاحوال واعرف منازل هؤ لاءالر جال، ومن المضحك مافى (يب)قال ابن عدى «سممت احمد بن مخلد يقول لم يكن بالبسرة مجلى اكبر من مجلى عمروبن مرزوق كان فيه عشرة آلاف رجل وليت شعرى اى مجلى يسع هذا المقدار واى صوت يبلغهم اذا اراد مجلى الحديث الاان يرقى فى المنام على اعواد الاوهام ، واسخف من ذلك مافى (يب)و(ن)انه قيل له انزوجت الف امرأة قال او زيادة، فان المتمة عندهم حرام وقد منمالة تعالى من الجمع بين اكثر من اربع فكيف يقع عادة زواج اكثر من الف امراة على النماق مدت معروبن مسلم الجندى اليمامي صاحب طاوس)، (يب) : قال ابن خراش وابن حزم ليس بشى، وقال ابن المدينى ذكره يحيى بن سعيد فحرك يده وقال ماارى هشام بن حجير الاامثل منه قلت له اضرب على حديث هشام قال نعم وقال عبدالله بن احد الى قلت لا بن معين عمروبن مسلم اضعف او هشام بن حجير فضعف عمر اوقال هشام احب الى اقول سيائى ان شاه الله فى ترجمة هشام ان ابن معين ضعفه جدا

تق (عمروبن واقدالدمشقى)مولى بنى اميةروى الفسوى عن دحيم لم يكن شيوخنا يحدثون عنه قالوكانه لم يشك انه يكنب، وقال مروان الطاطرى كذاب وقال الدار قطنى متروك ، (ن) : هالك قال ابومسهر ليس بشى ، (يب) : قال ابومسهر يكذب وقال (خ) وابوحاتم ودحيم ويعقوب بن سفيان ليس بشى ، وقال (س) والبرقاني متروك .

سق (عمران بن حِذيفة)،(ن): لايعرف، (بِب): احدالمجاهيل

خوس (عمر انبن حطان السدوسى) لعنه الله وضاعف عذابه (يب): قال الدارقطنى متروك لسو، اعتقاده وخبث مذهبه، قال المبرد في الكامل كان راس القعد من الصغرية و فقيههم و خطيبهم قال في (يب) والقعد الخوارج لايرون ألحرب بل ينكرون على امراء الجور حسب الطاقة ويزينون مع ذلك الخروج ولكن ذكر ابوالفرج الاصبهاني انه صارقمديا لماعجز عن الحرب. اقول الى عند للبخارى في الاحتجاج بحديثه و هومن الدعاة الى النفاق ومذهب السوه وعندهم ان الداعية لغير مذهبهم غير معتبر الرواية ، وان زعم (د) ان الخوارج اصح ذوى الاهواء حديثا، على انه قدرده في (يب) فقال: «ليس على اطلاقه

فقد حكى ابن ابى حاتم عن القاضى عبدالله بن عقبة المصرى وهو ابن لهيعة عن بعض الخوارج ممن تاب انهم كانو الذاهو والمراصير وه حديثا وهدا هو المناسب المروقهم عن الدين بنص النبى الامين عره ليرجى ممن لا يحتر مجماه المسلمين و اموالهم ولا يرعى حرمة اخى النبى و ونف ان ايكون صادقا في قوله ثقة فى نقله وقدذكر في (يب) ان بعضهم اعتذر للبخارى بانه اخرج عنه قبل ان راى ماراى، فقال فيه نفل الانهاد اخرج لهمن رواية يحيى بن ابى كثير عنه و يحيى انما سمع منه فى حاله هربه من الحجاج و كان الحجاج طلبه ليقتله من اجل المذهب وقصته فى هربه مشهورة ثم قال فى في ب ذكر ابوزكر يا الموصلى قال لم يمت عمر ان بن حطان حتى رجم عن راى الخوارج و هذا احسن ما يعتذر بعن تخريج فنه له وفيه ان التوبة المتاخرة أوسلمت لا تنفع فى اخراجه عنه وهو على مذهبه الفاسد و فى حال لا يصح الاخراج عنه بها فلم يبق للبخارى عذر الا انه يمظمه فى نظمه و فى مدح ابن ملجم لعنه الله لله وبي كليم المناهدة الله و بي معاد ابن ملجم المنه الله الله و بي مدح ابن ملجم المنه الله الله و بي كليم المناهدة الله و بي كليم المناهدة المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة كليم المناهدة و بي كليم المناهدة و بي كليم المناهدة المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة المناهدة المناهدة و بي كليم المناهدة و بي

باضربة من هي ما ارادبها الالببلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفي البرية عندالله ميزانـــا

دت (عمران بن خالدابو خالد) قال ابن عدىوالعقيلي مجهول

ع (عميربن هانى المنسى) ابوالوليدالدمشقى الدارابى ، قال(د) كان قدريا(ن): قال العباس بن الوليدبن صبيح قلت لمروان بن محمد لاارى سعيد بن عبدالعزيز روى عنعمير بن هانى فقال كان ابغض الى سعيد من النارقلت ولم تقال اوليس هو القائل على المنبر حين بويم ليزيد بن عبدالملك سارعوا الى هذه البيعة انماهماهجر تان هجرة الى الشورسوله وهجرة الى يزيد اقول ليس على البخارى و غيره فى مثل هذا خفآه و لكن القوم فيه وبحوه سوآه وفى (ن)قال جابر حدثنى عمير بن هانى قال ولانى الحجاج الكوفة فمابعث الى فى انسان احده الاحددته ولافى انسان اقتله الاارسلته فعز لنى اقول لاريب ان الحد والقتل لمجرد امر الحجاج سوآه فى الحرمة كالولاية من قبله فلاعذر له وقد كذب عدوالله فى دعوى مخالفة الحجاج قائه لواطلق واحدا ممن يريدا احجاج قتلهم لجعلم عوضه كما كذب فى اظهار النسك و المبادة كيف وهوداعية المنافق يزيد بن الوليدو عامل الحجاج الظله م.

خد (عنبسة بن خالدبن يزيد الايلى الاموى) مولاهم قال ابوحاتم كانعلى خراج مصر وكان يعلق النسآء بالثدى ، وقال الفسوى قال يحيى بن كثير انما يحدث عنه مجنون اواحمق لم يكن موضعا للكتابةعنه ، وقال احمدبن حنبل مالنا ولعنبسة اى شىء خرج علينامنه هلروى عنه غير احمدبن حالح ، (يب) : قال يحيى بن كثيران عنبسة روى عن يونس عن ابن شهاب قال وفدت على مروان وانامحتلم قال يحيى بن كثير هذا باطل انما و فد على عبدالملك.

خمره (عنبسة بن سعيد بن العاص الاموى) اخوعمر والاشدق ، (يب) : قال الدار قطنى كان جليس الحجاج و قال الزبيركان انقطاعه الى الحجاج اقول و الرجل يعرف بقرينه.

تق (عنبسة بن عبدالرحمن بن عنبسة بن سعيد بن العاص الاموى) قال (خ) تركوه وقال ابو حاتم يضع الحديث، (ن) : روى (ت) عن (خ) ذاهب الحديث، (يب): قال ابن معين لاشيء وقال (س) متروك وقال الازدى كذاب.

دق (عيسى بن عبدالاعلى) ، (ن): لايكاديعرف وحديثه فرد منكر ، وقال ابن القطان لااعلمه مذكورا في شيء من كتب الرجال ولافي غيرهذا الحديث.

ق (عيسى بن ابى عيسى ميسرة المدنى الحناط) قال (س) والفلاس متروك (يب): قال الدار قطنى و(د) متروك وقال ابن معين ليس بشىء ولايكتب حديثه.

تق (عیسی بن میمون القرشی) مولی القاسم بن محمد ،(ن) : قال (خ)لیس بشی، وقال (س) لیس بشی، وقال (س) لیس بثقة و قال الفلاس متروك و قال ابن حبان یروی احادیث كلها موضوعة وقال ابن مهدی قلت له ماهذه الاح ادیث التی تروی عن القاسم عن عائشة قال الا اعود حدف القاء

تق (فائدبن عبدالرحمن) ابوالورقاء العطار الكوفى، (یب) قال ابن معین لیس بثقة ولیس بشیء وقال احمد متروك وقال ابوزرعة و ابوحاتم لایشتغل به وقال ابوحاتم ذاهب الحدیث لایكتب حدیثه و لو ان رجلا حلف ان عامة حدیثه كذب لم یحنث وقال (د)لیس بشیء وقال (س) مرة لیس بثقة و اخرى متروك وقال الحاكم روى احادیث موضوعة ، (ن) : قال مسلم بن ابراهیم دخلت علیه و جاریته تضربین یدیه بالرود.

ع (ضیل بنسلیمن النمیری) ابوسلیمن البصری ، (یب) : قال ابن معین لیس بشی ه ولایکتب حدیثه ، وقال الاجری عن (د) کان عبدالرحمن لایعدث عنعقال وسمعت (د) یقول ذهب فضیل والسمتی الی موسی بن عقبة فاستعارامنه کتابا فلم برداه .

ع (فليح بن سليمن ابويحيى المدنى) وفليح لقب غلب عليه و اسمه عبدالملك (ن): قال ابن معين ليس بثقة وقال مرة يتقى حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشى وقال الطبرى ولاه المنصور على الصدقات لانه اشارعليه بحبس بنى حسن لما طلب محمد بن عبدالله بن الحسن.

حرفالقاف

ق (القاسم بن عبدالله المدوى العمرى)قال (س) وابوحاتم متروك ،(ن) : قال ابن معين كذاب وقال احمد يكذب ويضع الحديث ، (يب) :قال احمداف السيسمي. وقال مرة كذاب يضع الحديث وقال المجلى والازدى متروك .

دتق (قبيصة بن المهلب) قال ابن المديني مجهول لم يروعنه عيرسماك بن حرب (يب): قال (س) مجهول.

ع (قتادة بن دعامة ابوالخطاب السدوسى البصرى) ، (ن) : مدلس (يب): قال ابن المدينى قلت ليحى بنسميد ان عبدالرحمن يقول انرك كل من كان رأسافى بدعة ويدعواليهاقال كيف تصنع بقتادة وابن ابى دؤادوعمر بن ذروذ كرقوما وقال ابن حبان كان مدلسا على قدرفيه.

دتق (قيس بن الربيع ابومحمد الكوفى) قال يحيى لا يكتب حديثه وقال (س) متروك ، (ن) : قال ابن القطان ضعيف عندهم و قال محمد بن عبيد الطنافسى استعمله ابوجعفر على المدائن فعلق النساه بثديهن وارسل عليهن الزناير ، (يب) : قال محمد بن عمار كان عالما بالحديث لكنه لماولى المدائن على رجالا فنفر الناس عنه.

حرفالكاف

تق (کثیربن زادان النخعی الکوفی) قال ابوحانم و ابوزرعة مجهول و قال ابن معین لااعرفه

خمدتق (كثيربن شنظير ابوقرة البصرى) قال ابن معين مرة ليسبشيء و قال

الفلاس كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه (يب): قال ابن حزم ضعيف جدا.

دتق (كثير بنعبدالله بنعمروبن عوف المزنى المدنى) قال ابن معين ليس بشى، وقال الدار قطنى متروك وضرب احمدعلى حديثه ،(ن) : قال(د) والشافعى ركن من اركان الكذب ، (يب) : قال احمد ليس بشى، وقال (د) احدالكذابين و قال الشافعى احدالكذابين او احداركان الكذب وقال (س) مرة متروك و قال ابن عبدالبر مجمع على ضعفه.

حرف اللام

دتق (لمازة بنزيادالازدي ابولبيد البصري) ، (ن) : حضروقعة الجمل و كان ناصبيا ينال منعلميع و يمدح يزيد ، (يب) : قال ابن معين كان شتا مايشتم عليـــا ع ، وقال ابولبيد قلت له لم تسب علياع قال الا اسب رجلا قتل منا خمسمائة والفيان والشمسهمنا، وقال ابن سعد ثقة و قال حرب عن ابيه كان صالح الحديث واثني عليه ثناء حسنا ،قال في (يب) : • كنت استشكل توثيقهم الناصبي غالبا و تو دينهم الشيعة مطلقاو لاسيما ان علياورد في حقه لايحبه الامؤمن ولايبغضهالا منافق، ثم ظهرلي في الجواب عن ذلك ان البغض ههنا مقيد بسبب وحوكونه نصر النبي صلان الطبع البشرى بغض من وقعتمنه اساءة فيحقالمبغض والحب بعكسه ، وذلك مايرجع الى امور الدنيا غالبا ، و الخبر في حب على وبغضه ليس على العموم فقداحبه من افرط فيه حتى ادعى إنه نبي اوانها لله والذي في حق على ورد مثله في حق الانصار ، واجاب العلمآء ان بغضهم لاجــل النصرة كان ذلكعلامة النفاق و بالعكس، فكذابكون في حق على و ايضًا فاكثر من يوصف بالنصب يكون موصو فأبصدق اللهجة والتمسك بامورالديانة بخلاف مزيوصف بالرفض فان غالبهم كادب ولايتورع في الاخبار ، والاصلفية ان الناصبة اعتقدو اان عليا قتل عثمان اواعان عليه فكان بغضهم لهديانة بزعمهم ثم انضاف الى ذلك ان منهم من قتلت اقاربه في حروبعلي ،

وفيه ان تقييد بفض على عبسبب نصر النبى صفلط اذيستلز ملفوية كلامرسول الله في اظهار فضل على علان كل من ابغض احداً لنصرة النبى ص منافق من دون خصوصية لعلى ع وكيف يحسن التقييد بالنصرة مع تمدح امير المؤمنين عبقوله كماسبق عن صحيح

مسلم والذى فلق الحبة و برأالنسمة انهامهد النبى الامى صالى انه لا يحبنى الامؤمسن و لا يبغضنى الامنافق فانه لوقصد النبى س مازعمه ابن حجرمن التقييد بالنصرة لماكان معنى لتمدح الامام بذلك، وحاصل مقصود ابن حجران نفس بغض على ع والنصب له وسبه يس نقصا وعيباتبرئة لاصحابه من العيب وانورد مستفيضا اومتواترا ان من سبعليا و ابغضه فقد سب رسول الله و ابغضه وهذا الوجه مخصوص عنده بمن نصب العداوة لامير المؤمنين وسبه بخلاف من ابغض خلفاء همو سبهم فانه لايكون معذورا اصلا بسل يكون محلالكل نقص واهلالكل لمن، فهل هذاالا التعصب و الهوى ، وليت شعرى كيف لايكون مبغض على ع منافقامع اتضاح تعظيم لايبي سلملى ع بوجوه التعظيم و الثناء عليه بطرق الثناء فلايكون بحسب الحقيقة بغض على و سبه الا استهزآه برسول الله ص وطرحا لغطه و قوله فهل يكون نغاق اعظم من هذا .

ر اما خروج الغلاة فبالدليل كسائر العدومات فى الكتاب و السنة المخصصة بالادلة .

واما قوله وردفى حق الانصار مثله فكادب افتعله النواصب لدفع فضل سيد المسلمين و امام المتقين ولوسلم فععناه كمانقله عن علمائهم ان بغضهم لاجل النصرة علامة النفاق لان التعليق على الوصف مشعر بالحيثية بخلاف ماورد فى امير المؤمنين عانه لم يذكر فيه الامايدل على ارادة النصرة ، فقد ظهر من هذا انهلا يجوز قبول رواية الناصب مطلقالانه منافق و المنافق اشدمن الكافر الصريح وفى اسفل درك من الناركما ذكره النسبحانه فى كتابه العزيز و مجردافادة خبره الظن لوجدناصب ثقة لا يجعله حجة لان الله سبحانه قددم فى كتابه العزيز متبع الظن فقال ان يتبعون الاالظن وقال ان الظن لايعنى من الحق شيئا ولادليل خاصا يقتضى اخراج الظن الحاصل من خبر المنافق كالكافر.

واما ماذكره منان اكثر من يوصف بالنصب مشهور بصدق اللهجة ففيه ان الشهرة الماهى عند اشباهه على انهمناف لماذكره سابقا بترجمة عمر ان بن حطان من ان الخوارج اذا هووا امر اصيروه حديثًا.

واما دعوى تمسكهم بامورالديانة فمناف لما و صفهم بدرسول التصلى الله عليهواله

من المروق عن الدين ولوسلم فليس تمسكهم بدينهمالاكتمسك اليهودبديانتهملايصير اخبار همججة.

واما مازعمه من ان غالب من يوصف بالرفض كاذب فتحامل نشأمن العدادة الدينية والعصبية المذهبية ، و لا نعرف بعدالتحامل سببالهذه الدعوى الارواية الشيعة لفضائل اهل البيت ومطاعن اعدائهم وقدسبق انهادليل الثقة ادلايقدم راويها الاعلى سيوف ظلمة الامرآء واسنة اقلام نصاب العلماء وسهام ألسنة اهل الدنيا من الخطبآء و هذا دليل على ان وي تلك الروايات اشد الناس انصافا و ثقة.

واماقولهوالاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا الى آخر دففيه ان دعوى اعتقادهم مكابرة محضة من المدعى والمدعى له على ان الشيعة ايضا اعتقدوا، وكان اعتقادهم عن الادلة القوية ان المشايخ الثلاثة اغتصبوا حق امير المؤمنين و خالفوا نص النبى الاميين فكان اعتقاد الشيعة فيهم ديانة فما بالهم لا تعتبر روايتهم كالنواصب وهل الفرق الاان الشيعة تمسكوا بالثقلين والنواصب نبذوهما ورآء ظهورهم والناس الى اشباههم اميل.

واماقوله ثمانضافالىذلك الى آخر وفين الطرائف اذلوكان هذاعذرالما قبح بغض المشركين لرسول الله صلانه قتل اقاربهم ، ولتمام الكلام محل آخر.

مع (الليث بن البي المنظم بن زنيم الكوفي) قال احمد مارايت يحيى بن سعيداسوأ رأيامنه في ليث وهمام ومحمد بن اسحق لايستطيع احد ان براجعه فيهم، (يب): قال ابو زرعة وابوحاتم لايشتغل به .

حرف الميم

دتق (مبارك بن فضالة ابوفضالة البصرى) قال (د) شديدالتدليس ، (يب) : قال احمد يدلس وقال ابوزرعة يدلس كثيرا وقال الفلاس كان عبدالرحمن ويحيى بنسعيد لا يحدثان عنه .

دتق (المثنى بن الصباح اليمامي) قال (س) متروك ، (يب) : قال ابن عدى ضعفه الاممة المتقدمون وقال الساجى ضعيف جدا وقال ابن الجنيد متروك.

مع (مجالد بن سعيد الهمداني الكوفي) قال احمد ليس بشيء وقال (خ) كان ابن مهدى لايروى عنه وقال الفلاس سمعت يحيى بن سعيد يقول لوشئت ان يجعلها مجالد كلها عن الشعبي عن مسروق عن عبدالله فعل ، (يب): قال الدار قطني لايعتبر به

ع (مجاهدبن جبيرالمقرى المكى) ، (ن): قال ابوبكربن عياش للاعمش مابال تفسير مجاهدمخالف اوشى، نحوه قال اخذه من اهل الكتاب وفى (يب) مابالهم بقولون تفسير مجاهد قال كانوا يرون انه يسال اهل الكتاب وفى (ن) من انكرما جآء عن مجاهد فى التفسير فى قوله تعالى (عسى ربك ان يبعثك مقاما محمودا) قال يجلسه معه على العرش اقول لاينبغى ان يستنكره وان كان تجسيما وكفرا فانهم روواماهواخزى مثل ان الله سبحانه خلق آدم على صورته ومثل انه يدخل رجله سبحانه فى النار فتقول قطقط الى غيرذلك وفى (يب) قال القطب الحلبى فى شرح البخارى مجاهد معلوم التدليس فمنعنته لاتفيدالوسل.

مع (محمد بن اسحق بن بسار) صاحب السيرة قال مالك دجال من الدجاجلة ، (ن) : قال يحيى القطان اشهدانه كذاب وقال هشام بن عروة كذاب ، (يب) ، قال احمد يدلس وساله ايوب بن اسحق فقال تقبله اذا انفرد قال الوالله .

ع (محمد بن بشار بن عثمان) ابو بكر بندار البصرى الحافظ كذبه الفلاس قال فى (يب) يحلف انه يكذب وقال عبدالله الدور قى جرى ذكره عندا بن ممين فرأيته لايمبأبه . دق (محمد بن ثابت العبدى البصرى) قال ابن ممين ليس بشى، ، (يب) : قال ابو داود السجستاني ليس بشى، .

دق (محمد بنجابر السحيمي اليمامي الاعمى) ، (يب) : قال ابوزرعة ساقط الحديث عنداهل العلم وقال احمد لايحدث عنه الاشرمنه و قال ابن حبان كان اعمى يلحق في كتبه ما ايس من حديثه ويسرق ماذو كربه فيحدث به .

مد (محمدبن حاتم بن ميمون القطيمي) المعروف بالسمين قال ابن معين و ابن المديني كذاب وقال الفلاس ليس بشي. .

ت (محمد بن الحسن بن ابي زيد) قال ابن ممين يكذب وقال(س)متروكوقال (د) كذاب .

دتق (محمدبن حميدبن حيان الحافظ الرازى)قال(س) ليس بثقة وقال فضلك عندى منه خمسون الف حديث الاحدث عنه بحرف ، و قال صالح جزرة مارايت احمنق

بالكذب منهوه ن سليمان الشاذكوني ، وقال ايضامارايت اجرأعلى الله منهوقال ابن خراش كان والله يكذب وكذبه ابوزرعة ، (ن): قال الكوسج اشهدانه كذاب ، (يب) : قال (س) مرة ليس بشيء واخرى كذاب ، وقال ابونعيم بن عدى سمعت اباحاتم وعنده ابن خراش وجماعة من مشايخ اهل الرى وحفاظهم فذكروا ابن حميد فاجمعوا على انه ضعيف جدا وانه يحدث بمالم يسمع و انه ياخذ احاديث اهل البصرة و الكوفة فيحدث بها عن الرازيين .

ع (محمدبن خازم ابو معوية الضرير الكوفى) ، (يب) : قال ابوزرعة يدعوالى الارجاء و قال (د) كان رئيس المرجئة بالكوفة و قال ابن سعد يدلس و قال يعقوب بن شبهة ربما يدلس.

ق (محمد بن خالد الواسطى الطحان) قال ابن معين كذاب ان لقيتموه فاصفعوه (يب) : قال ابوزرعة رجل سوء و قال قال لم اسمع من ابى الاحديثا و احداثم حدث عنه كثيرا .

ق (محمدبن دأب المديني) قالاابوزرعة كانيض الحديث ، (ن) : كذبه ابن حبان وغيره.

نع (محمد بن زياد الالهاني) ابوسفيان الحمصى (يب): قال الحاكم اشتهر عنه النصب كحريز بن عثمان ، (ن) : و تقه احمد والناس و ماعلمت فيه مقالة سوى قول الحاكم الشيمى اخرج (خ) في الصحيح لمحمد بن زياد و حريز بن عثمان و هماممن اشتهر عنه النصب اقول حركت الذهبي حمية المذهب فنسب الحاكم بزعم الانتقام منه الى التشيع و مانقم عليه الادبن الله وحب ال المصطفى المطهرين من الرجس ، ثم انكر نصب الالهاني فقال ما علمت هذا من محمد بلى غالب الشاميين فيهم توقف عن امير المؤمنين على من يوم صفين الى آخر كلامه، فليت شعرى مامعنى التوقف وشعارهم سب امام المتقين ودينهم بغض السادة الاطهار ، فما ادرى مايريد منهم الذهبي حتى يجمل ذلك توقفاوهل يرتفع الاشكال عن (خ) بانكار نصب الالهاني وهويروى عن حريز الذي لامجال لانكار نصبه.

ت (مخمد بن زياد اليشكري الطحان) قال احمد كذاب اعوز يضع الحديث

وقال ابن معین و الدار قطنی كذاب و قال ابوزرعة يكذب ، (یب) : قال (س) والفلاس والجوزجانی كذاب و ذكره البراي في طبقة الكذابين وقال ابن حبان يضع الحديث.

تق (محمد بن سعيد) المصاوب الشامي وال (س)الكذابون المعروفون بوضع الحديث اربعة و ذكره منهم ، وقال ابواحمد الحاكم يضع الحديث و قال احمد يضع الحديث عمدا اوصلبه ابوجعفر على الزندقة (يب) : قال ابن نمير كذاب يضع الحديث ، وقال ابومسهر هو من كذابي الاردن و قال احمدبن صالح المصرى زنديق ضربت عنقه وضع اربعة آلاف حديث عندهؤلاه الحمقي وقال ابن حبان يضم الحديث لايحل ذكره الاعلى وجه القدحفيه وقال الجوزجانيمكشوف الامر هالك وقال الحاكمساقطلاخلاف يين اهل النقل فيموقال خالدبن يزيدالازرق قال محمدبن سعيد لمابال اذاكان الكلام حسنا ان اجعل له استاداء الى كثير معاقيل فيه اقول وهذا الكذاب الشهير بينهم قدروى عنه كبار رواتهم ودلسوه قال في (ن) روى عنه ابن عجلان والثوري ومروان الفزارةِ وأبومعوية والمحاربي واخرون وقدغير وااسمه على وجوه ستراله وتدليسالضعفه ،الي ان قال قال عبدالله بن احمد بن سواد قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة قدجمعتها في كتاب ونحوه في(يب) وذكرجماعةكثيرة من اكابرروانهم الراوين عنهوقال في (ن)وقداخرجه (خ) فيمواضع وظنه جماعة اقول يبعد خفاء الامر على (خ) والاقرب انه دلسه انباعا لسلفه كمادلس عبدالله بنصالح ولوسلم فهوجهل كبير من (خ) وعيب عظيم في صحيحه فلةاكان مثلهذا الكذاب الشهير قددلسه عظماؤ هم و اشتملت على روايانه صحاحهم فكيف تعتبر اخبارهم و تلحظ بعين الصحة والثقة بها .

خمدتق (محمدبن طلحة بن مصرف اليامي الكوفي) قال ابن معين ثلانة يتقى حديثهم محمد بن طلحة وفليح بن سليمان وايوب بن عتبة سمعت هذامن ابي كامل مظفر ابن معرف وقال مظفر قال محمد بن طلحة ادركت ابي كالحلم وقدروى عن ابيه احاديث صالحة، (يب): قال عفان كان يروى عن ابيه وابوه قديم الموت و كان الناس كأنهم يكذبونه ولكن من جترى أن يقول له انت تكذب كان من فضله و كان.

دسق (محمد بن عبدالله بن علائة) ابواليسر الحرابي القاضي قال الازدي حديثه

يدل على كذبه وقال الدار قطني متروك وقال ابن حبان يروى الموضوعات، (يب) : قال الحاكم يروى الموضوعات ذاهب الحديث.

دق (محمد بن عبدالرحمن بن البيلماني) قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة شبيها بمائتي حديث كلهاموضوعة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشي، و قال الحاكم روى عن اسه المعضلات.

ع (محمد بنءبيد بن ابى امية الطنافسى) اخويعلى الرب): قال احمد كان يظهر السنة و كان يخطى ولايرجع عن خطأه و قال العجلى كان عثمانيا و قسال كان صاحب سنة.

اقول يستفاد من المقام وغيره ان صاحب السنة هو العثماني اى الناصب المداوة لامير المؤمنين ع فهل من السنة بغض اخى النبى و نفسه وهل من شرعرسول الله ص الثناء على مبغض على حتى يمدحوا العثماني بانه صاحب سنة هذا مما تحير به العقول

ت ق (محمدبن عون الخراساني) قال (س) متروك وقال ابن معين ليس بشيء، (يب) : قال(د) ليس بشيءوقال الدولابي والازدى متروك .

تدق (محمد بن فضاء الازدى) ابوبحرالبصرى قال ابن معين ليس بشيء، قال (خ) كان سليمان بن حرب يقول كان يبيع الشراب ، (يب): قال (س) ليس بثقة

ت ق (محمد بن الفضل بن عطية) قال احمد حديث اهل الكذب وقال ابن معين الايكتب حديث اهل الكذب وقال ابن معين الايكتب حديثه ، (يب): قال الفلاس ومسلم و(س) و ابن خراش و البن أبي شيبة والمح جزرة يضع الحديث وقال ابن معين والفلاس و(س) و ابن خراش و ابن أبي شيبة واسحق بن سليمان و يحيى بن الضريس والجوز جاني كان كذابا .

ت (محمدبن القاسم الاسدى)كذبه احمد والدار قطني، (يب): قال (د) غيرنقة ولا مأمون احاديثه موضوعة وقال الازدى متروك .

دتس (محمدبن كثير الصنعاني المصيصى) ضعفه احمد جدا وقال حدث بمناكير ليس الهااصل وقال يونس بن حبيب قلت لابن المديني انه حدث عن الاوزاعي عن قنادة عن انسقال والنبي صلى الله عليه وسلم ابابكروعمر فقال هذان سيدا كهول اهل الجنة الحديث فقال على كنت اشتهى ان ارى هذا الشيخ فالان لااحب ان اراه ، (يب): قال احمد

لم يكن عندى نقة قيل له كيف سمعت من معمر قال سمعت منه باليمن بعث بها الى انسان من اليمن قي (محمد بن محصن المكاشى) قال الدار قطنى متروك يضع، (يب): قال ابن معين وابوحاتم كذاب وقال ابن حبان يضم الحديث.

ع (محمد بن مسلم بن تدرس ابوالز بيرالمكى) قال سويدبن عبدالعزيز قال لى شعبة تأخذ عنه وهولايحسن ان يصلى، وقال ورفا، قلت لشعبة مالك تركت حديث ابى الزبير قال يزنويسترجع بالميزان، (يب): قال نعيم بن حماد سمعت هشيما يقول سمعت من ابى الزبير فاخذ شعبة كتابى فعزقه، (ن): قال يونس بن عبدالاعلى سمعت الشافعى احتج عليه بحديث ابى الزبير فغضب وقال ابوالزبير يحتاج الى دعامة وكان ابن حزم يرد من حديثه مايقول فيه عن جابر ونحوه لانه عندهم ممن بدلس.

دتق (محمد بن يزيدبن ابى زياد الثقفى) ، (ن) : مجهول، (يب) : قال ابوحاتم والدار قطنى مجهول وقال احمد لايعرف

متق (محمد بن يزيد بن محمد بن كثير ابوهشام الرفاعي) قاضي بغداد ، قال (خ) رايتهم مجمعين على ضففه ، وقال ابن نميريسرق الحديث وقال ايضا اضعفنا طلبا واكثر نا عرائب، (يب) : قال الحسين بن ادريس سالت عثمان بن ابي شيبة عنه فقال يسرق حديث غيره فيرويه قلت اعلى وجعه التدليس او الكذب قال كيف يكون تدليسا و هو يقول حدثنا تق (محمد بن يغلى السلمي) ابوعلى الملقب بزنبور ، قال (خ) ذا هب الحديث وقال ابوحانم متروك وقال (س) ليس بثقة (يب) : قال المجلى ترك الناس حديثه .

م دس (مخرمة بن بكيربن عبدالله بن الاشج) ابو المسور ، (يب) : قال ابن معين وقع اليه كتاب ابيه ولم يسمعه وقال الساجي يدلس، (ن): قال ابن معين ليس بشيء وقال احدد لم يسمع من ابيه

ق (مروان بن سالم الغفارى الشامى الجزرى) مولى بنى امية قال احمد ليس بثقة وقال الدارقطنى متروك ، وقال ابوعروبة الحرانى يضع الحديث ، (يب) : قال (س) متروك وقال الساجى كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم لا يكتب حديثه

 دت ق (مظاهر بن اسلم) قال ابن معین لیس بشی، ' (یب) : قال ابو عاصم النبیل لیس بالبصرة حدیث انکرمن حدیثه، وقال(د) مجهول اقو ل فکیف روی عنه (د)وهو لایروی الاعن ثقة کما ذکره فی(یب) بترجمة داودبن امیة .

مع (معوية بن صالح الحضر مى الحمسى) قاضى الاندلس قال ابن معين كان ابن مهدى اذا حدث بحديثه زبره يحيى بن سعيد ، (يب): قال ابو اسحق الفز ارى ماكان بأهل ان بروى عنه بوقال موسى بن سلمة تركته ولم اكتب عنه .

ت ق (معوية بن يحيى ابوروح الصدفى الدمشقى) قال ابن معين ليس بشى، زاد في (يب) هالك،وفي (يب) إيضاً قال الجوزجاني ذاهب الحديث وقال (س) ليس بشى، و قال احمد تركنا، وقال ابن حبان كان يشترى الكتب ويحدث بها ثم تغير حفظه فكان يحدث بالوهم.

ع (معلى بن منصور ابويعلى)، (ن): حكى ابن ابى حانم عن ايبه قيل لاحمدكيف لم تكتب عنه قال يكذب، (يب): نقل عبدالحق عن احمد انه رماه بالكذب وقال ابن سعد من اصحاب الحديثمن لايروى عنه .

ق (معلى بن هلال الطحان) قال ابن معين هومن المعروفين بالكذب ووضع الحديث وقال احمد احاديثه موضوعة ، وقال ابن المبارك لوكيع عندنا شيخ يضع كما يضع المعلى وذكر في (يب) جماعة تزيد على عشرة وصفوه بالكنب.

ع (المغيرة بن مقسم) ابوهشام الفقيه الكوفى قال ابن فضيل يدلس، (يب): قال احمد حديثه مدخول عامة ماروى عن ابر اهيم انما سمعه من حمادومن يزيد بن الوليد والحارث العكلى وعبيدة وغيرهم وقال العجلى كان عثمانيا وقال اسمعيل القاضى ليس بالقوى فيمن لقى لانه يدلس فكيف اذا ارسلوقال ابن حبان كان مدلسا .

م، (مقاتل بن حيان النبطى) ابوالبسطامالبلخى الخزاز كان احمد لايعبأبه و نقل الازدىءن وكيم انه كذبه

م (مكحول الدمشقى الشامى)، (ن): صاحب تدليس وقال ابن سعد ضعفه جماعة (يب): قال ابن سعد كان يقول بالقدرو كان ضعيفا في حديثه ورأيه .

ت ق (موسى بن عبيدة الربنى) قال احمد لا يكتب حديثه وقال ابن معين ليس بشيء

وقال يحيىبن سعيدكنا نتقيه ، (يب): قال احمد مرة لايشتغلبه واخرى لاتحلالرواية عنه عندي.

ت ق (موسّى بن محمد بن ابراهيم بنالحارثالتيمي) قال ابن معين ليسبشى. ولايكتب حديثه وقال الدار قطني متروك ، (يب) .قال (د) لايكتب حديثه .

خدتق (موسى بن مسعود) ابوحذيفة النهدى البصرى، قالالفلاس لايحدث عنه من ينصرالحديث (يب): قال بندار كتبتعنه كثير انم تركته وقال احمد شبه لاشي.

ت ق (ميمون بن موسى المرائي) قالاحمد يدلس ، (يب) : قال الفلاس يدلس و قال ابن حبان يروى عنالثقات مالايشبه حديث الاثبات لايجوزالاحتجاج به .

حرفالنون

نجیح بن عبدالرحمن السندی) ابومعشر کان بحیی بن سعید بضحك اذاذ كره،
 نقال ابن المدینی کان ضعیفا ضعیفا و قال ابن معین لیس بشی، و قال نصر به نطریف
 اکذب من فی السما، و الارض ، و قال ابو نعیم روی الموضوعات ، لاشی،

ق «نصربن حماد الوراق "قال ابن معين كذاب وقال مسلم ذاهب الحديث و قال صالح جزرة لا يكتنب جديثه (يب): قال ابوحاتم والازدى متروك

مع «النعمان بن راشد الجزرى» ابواسحق مولى بنى امية «يب» : قال ابن معين ليس بشي، وضعفه يحيى القطان جدا .

خدتق دنعيم بن حماد الخزاعى ابوعبدالله والدوكان عنده نحو عشرين حديثا عن النبى المسلم المدين في عن المدود في المدود في تقوية السنة ، وقال الازدى قالوا يضع الحديث في تقوية السنة ، وقال الازدى قالوا يضع الحديث في تقوية السنة وقال ابن معين ليس بشى مستق دنعيم بن ابي هندالا شجعى الكوفى، قال ابوحاتم قيل للثورى لهم تسمم

همستق ^ونعيم بن ابي.هندالاشجعي.الكوفي قال ابوحاتم قيل للثورى.لم.لم. منه قالكان يتناول علياع ، ^{ونو}: هولون غريبكوفي.ناصبي .

تق «نفیع بن الحارث ابو داود الاعمی القاس الکوفی قال «س» و الدار قطنی متروك «یب» : قال ابن معین لیس بشتی، یضع ، و قال «س» مرة لیس بثقة ولا یکنب حدیثه ، وقال الحاکم روی احادیث موضوعة وقال الدولایی متروك .

دتق (النهاس بن فهم القيسي) ابوالخطاب البصري تركه يحيى القطان ، يب، :

قال ابن معین مرة لیس بشی،وقال ابن عدی لایسوی شیئا . حرف الهاء

خ مس «هشام بن حجير المكي»، «ن»: سئل عنه يحيى القطان فلم يرضه و ضرب عليه، «يب»: ضعفه ابن معين جدا وقال ابن المديني عن يحيى بن سعيد خليق ان ادعه قلت اضرب على حديثه قال نعم وقال «د» ضرب الحديمكة

ع دهشام بن حسان ابوعبدالله الفردوسي البصرى، قال وهبقال لي الثورى افدنى عن هشام فقلت لااستحل وقل ابن عينة لقد اني هشام امراً عظيما بروايته عن الحسن، وقال عباد بن منصور مارايته عندالحسن قط وقال جرير بن حازم قاعدت الحسن سبعسنين مارايته عنده قط وكان شعبة يتقى حديثه عن عطاء والحسن ، «يب»: قال «د» كانوا يرون انه اخذ كتب حوشب ، وقال سفيان بن حبيب ربما سمعته يقول سمعت عطاء واجى بعد ذلك فيقول حدثنى الثورى و قيس عن عطاء هو ذاك بعينه قلت له اثبت على احدهما فصاح بيى .

ت ق «هشام بن ایاد ابوالمقدام» قال د، غیر نقة وقال «س، متروك وقال ابن حیان یروی الموضوعات عن الثقات ، «یب» : قال دس» و ابن معین لیس بثقة و قالا مرة لیس بشیء وقال الازدی و ابن الجنید متروك

مع (هشام بن سعدابوعبادالمدني)، (یب) : قال احمد هو كذاو كذاكان يحيى بن سعيدلا يروى عنه وقال ابن معين ليس بشيء .

خع (هشام بن عمار السلمى ابوالوليد) خطيب دمشق ومحدثها وعالمهاوقال (د) حدث باربعمائة حديث ايس الها اصل وقال عبدالله بن محمد بن سياركان يلقن كل شيء ماكان من حديثه ويقول انا اخرجت هذه الاحاديث صحاحا (يب): قال(د) كان فضلك يدور على احاديث ابى مسهر وغيره يلقنها هشاما فيحدث بها و كنت اخشى ان يفتق في الاسلام فتقا.

ع (هشيم بن بشيرالسلمى ابومعوية الواسطى) ، (يب) قيل لابن معين في تساهل هشيم فقال ماادراه ها يخرج من راسه، (ن): قال الثورى لاتكتبوا عنه وقال ابن القطان لهشيم صنعة محذورة في التدليس فان الحاكم اباعبدالله ذكر ان جماعة من اصحابه اتفقوا على

ان لا ياخذوا عنه تدليسا فقطن لذلك فجعل يقول فى كل حديث يذكره حدثنا حصين ومغيرةعن ابراهيم فلما فرغ قاللهم هل دلست اليوم قالوالافقال لم اسمع من مغيرة مما ذكر ته حرفا انما قلتحدثنى حصين ومغيرة غير مسموع لى، (يب): قال العجلى و ابسن حبان مدلس وقال ابن سعديدلس كثيرا.

حرف الواو

ت ق (واصل بن السائب الرقاشي) ابویحیی البصری قال (س)متروك، (یب):قال ابن معین لیس بشیء وقال الازدی متروك الحدیث.

دت ق (الوليد بن عبدالله بن ابى ثورالمرهبى) وقد ينسب الى جده قال ابن معين ليس بشى، ،(ن): قال محمد بن عبدالله بن نمير ليس بشى، وفي(يب) قال كذاب .

ع (الوليد بن كثير المخزومي) مولاهم ، قال (د) اباضي ، (يب) : قال الساجي كان اباضيا.

ت ق (الوليد بن محمد الموقرى) ابو بشر البلقاوى مولى يزيدبن عبدالملك، قال ابن المدينى لايكتب حديثه وقال ابن معين كذاب، (يب): قال ابوحاتم ضعيف كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة متروك.

ع (الوليد بن مسلم) مولى بنى امية ابو العباس الدمشقى عالم الشام ، قال (د) روى عن مالك عشرة احاديث لااصل لهاوقال ابو مسهر كان يأخذ من ابى السفر حديث الاوزاعى و كان ابو السفر كذاباً ، زاد فى (ن) و هو يقول فيها قال الاوزاعى وقال فى (ن) قال ابو مسهر الوليد مدلس و ربمادلس عن الكذابين و فى (ن) اذا قال عن ابن جربح اوعن الاوزاعى فليس بمعتمد لانه يدلس عن كذابين ، (يب) : قال احمد كان رفاعا و قال اختلطت عليه احاديث ماسمع و ما لم يسمع و كانت له منكرات اقول فى التقريب كثير التدليس والتسوية .

ع (وهب بن جربر بن حازم الازدی) ابوالعباس البصری ، قال احمد قال ابن مهدی ههناقوم یحدثون عن شعبة مارایناهم عنده یعرض بوهب، (یب) :قال احمدمارؤی وهب عند شعبة قط ولکن کان وهبصاحب سنة حدث زعمواعن شعبة بنحوار بعة الات حدیث

حرف الياء

دت ق (یحیی بن ابی حیة) ابوجناب الکلیی ، قال الفلاس متروك رقال ابوزرعة یدلس ، (ن) : قال ابن الدورقی یدلس ، (یب) : قال ابوحاتم لایكتب حدیثه و قال (س) لیس بنقة وقال (س) ویزیدبن هرون و ابو نعیم و ابن معین و ابن حبان و ابن خراش و یعقوب ابن سفیان یدلس و قال ابن نمیر أفسد حدیثه بالتدلیس اقول و هو سنة عن كبار هم كما عرفت .

ت (يحيى بن اكتم القاضى) قال ابن معين يكذب وقال ابوعاسم كذاب وقال اسحق ابن راهو يهذلك الرجل الدجال يعنى ابن اكتم

ت (يحيى بن ابى انيسة) قال ابن معين ليس بشى، وقال احمد و الدارقطنى متروك وقال الفلاس اجمعوا على ترك حديثه .

ع (يحيى بن سعيد بن قيس) ابوسعيد المدنى الانصارى القاضى البخارى ، (يب) : قال يحيى بن سعيد القطان يدلس وقال الدهياطي يقال انه يدلس

خمدتق (يحيى بن صالح الوحاظى)قال احمدبن صالح المصرى حدثنا يحيى بن صالح ثلاثة عشر حديثا عن مال جدناها عند غيره، (يب): قال مهنى سالت احمد عنه فجمل بضعفه وقال احمد لما كتب عنه لانى رايته يسئ الصلاة وقال العقيلى هو كذا وكذا .

خمس ت (يحيى بن عبادالضبعي) ابوعبادالبصرى ، (يب) ضعفه الساجى وقال لم يحدث عنه احدمن اصحابنا بالبصر قوقال عبدالله بن المديني ليس ممن احدث عنه .

خمق (يحيى بن عبدالله بن بكير) ابوزكريا المصرى الحافظ وقدينسب الىجده، قال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشىء .

ت ق (یحیی بنءبیدالله بنءبدالله بن بناه الله التیمی المدنی) ترکه یحیی الفطان وقال ابن معین لیس بشی، وقال شعبة رأیته یصلی صلاة لایقیمها فترکت حدیثه

(يب): قال ابن معين لايكتب حديثه و قال ابوحانم لايشتغل به و قال (س) مرة متروك و اخرى لايكتب حديثه وقال مسلم بن الحجاج ساقط متروك و قال ابوعبدالله الحاكم يضع الحديث .

ع) يحيى بن ابي كثير) ابو نصر اليمامي ، قال العقيلي يذكر بالتدليس وقال يحيى

القطان مرسلاته شبه الربح و قال همام كنا نحدته بالغداة فاذا جاه المشى قلبه علينا ، (بب) : قال ابن حبان بدلس فكلما روى عن انس فقد دلس عنه لم يسمع من انس ولا من صحابى .

تق (یحیی بن مسلمالبکاه) قال(س) متروك، (یب) قال (د) و(س) مرة واحمد غیر ثقة وقالالازدی متروك .

س ق (یحیی بن میمون الضبی) ابوالملی العطار ، (ن): واه کذبه الفلاس وقال ابن حبان یروی عن الثقات مالیس من حدیثهم .

مع (يحيى بن يمان) ابوزكريا العجلى الكوفى ، (ن): قال ابوبكر ابن عياش ذاهب الحديث ، (يب): قال ابن معين لم يبال اىشى، حدث كان يتوهم الحديث و قال وكيم هذه الاحاديث التي يحدث بها ليست من احاديث الثورى.

ت ق (یزبدبر ابان الرقاشی) ابوعمروالقاص الزاهد، قال (س) متروك وقال شعبة لان ازنی احب الی من ان احدث عنه ، (یب) :كان یحیی بن سعید لا یحدث عنه وقال احمد لایكتب حدیثه وقال (س) لیس بثقة وقال ابواحمد الحاكم متروك

ت ق (يزيدبن زيادالفرشي المستقى) ويقال ابن ابي زيادقال س، متروك الحديث (يب) : قال ابن نمير ليس بشيء وقال ابوحاتم مرة ذاهب الحديث ومرة ضعيف الحديث كأنه موضوع.

ت ق (یزید بن سنان ابوفروة الرهاری) قال (س) متروك ، (یب): قال (د) لیس بشی،وقال ابن عدی احادیثهمسروقة .

ت ق (یزیدبن عیاض بن جعدبة اللیثی ابوالحکم) رماه مالك بالكنب و قال ابن معین مرة یكنب و الحد بن صالح اظنه یعین مرة یكنب و اخری لیس بشی، وقال (س) متروك، (یب): قال احمد بن صالح اظنه یضع للناس وقال (د) ترك حدیثه وقال (س) لیس بثقة ولا یكتب حدیثه و قال الازدی متروك الحدیث .

تق (يعقوب بن الوليد ابويوسف) وقيل ابوهلال قال احمد من الكذابين الكبار يضع الحديث وقال ابن معين كذاب ، (ن) :كذبه ابوحاتم ، (يب): قال الفلاس ضعيف

جدا و قال (س) مرة ليس بشيء متروك ومرة ليسبثقة لايكتب حديثه ، وقال ابنحبان يضع الحديث

ق (بوسف بنخالدالفقيه البصرى الليثى) قال ابوحانم له كتاب وضعه فى التجمم ينكر فيه الميزان والقيمة وقال ابن معين كذاب زادفى (يب) زنديق لايكتب حديثه، (يب): قال الفلاس يكذب، وقال (د)كذاب وقال ابن حبان يضع الاحادث.

مدتق (يونس بن بكيربن واصل الشيباني الجمال) قال (د) يأخذكلام ابن اسحق فيوصله بالاحاديث، (ن): قال ابن المديني لااحدث عنه ، وقال يحيى الحماني لااستحل الرواية عنه وقال ابن معين مرجى و يتبع السلطان ومثله في (يب) عن الساجى وفي الكتابين قال ابراهيم عن ابن معين ثقة كان مع جعفربن يحيى وكان موسرافقال له رجل انهم يرمونه بالزندقة فقال كذب رايت ابنى ابي شيبة اتياه فأقصا هما فه خده يتكلمان فيه اقول من البعيدان تجتمع الوثاقة مع اتباع السلطان الجائر كما يشكل انمن يتكلم في الناس للرضاو السخط يكون حجة في الجرح والتعديل ولنكتف بهذا المقدار من الاسمآء مضيفين اليها بعض من اشتهر بكنيته .

تتمة فىالكنى

دتق (ابوبكربن عبدالله بن ابى مريم الغسانى الشامى الحمصى)وقدينسب الى جده قال احمد ليس بشي. (يب): قال الدارقطني متروك وقال ابن حبان استحق الترك .

خع (ابوبكربن عياش الكوفى الحناط المقرى) كـان يحيى بن سعيد اذا ذكر عنده كلح وجهه وقال ابونهيم لم يكن فى شيوخنا اكثرمنه غلطا ، (ن) : قال ابن معين كثير الغلط جدا ومثله فى (بب) عن احمد .

ع (ابوبكربن ابى موسى الاشعرى)، (يب) قال (د)كان يذهب مذهب اهل الشام جاءه ابوالعادية قاتل عمار فأجلسه الى جنبه وقال مرحباباخى وقال احمد ماسمع من ابيه اقول يعنى انه مدلس او كاذب فيما يرويه عن ابيه .

ق (ابوبكرالهذلي)، (يب). قال ابر معين مرة ليس بثقة واخرى ليس بشيء

و قال عثدريكنب و قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال (س) وعلى بن الجنيد متروك وقال ابن المديني ليس بشيء وقال مرة ضعيف جدا و اخرى ضعيف ضعيف وقال الدارقطني متروك.

دتق (ابوزینه مولی عمرو بن حریث) قال ابواحمدالحاکم مجهول (یب) : قال (خ) وابوزرعة وابواسحق الحربی مجهول وقال ابن عبدالبر انفقوا علی انــه مجهول وحدیثه منکر.

ق (ابوسلمة العاملىالشامىالازدى) اسمه الحكم بن عبدالله بن الخطاف و قيل عبدالله بن سعد قال ابوحاتم كذاب، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال الدارقطنى بضع الحديث وقال ابومسهر كهذاب .

دتق (ابوسورة) ابناخی ابی ایوب الانصاری ، (یب) : قال الدار قطنی مجهول وضعفه ابن معین جدا .

ت (ابوعاتكة)قال ابوحاتم ذاهب الحديث وقال (س) ليس بثقة وقال ابن عبدالبر هوعندهم ، (ن): مجمع على ضعفه وذكره السليماني فيمن عرف بوضم الحديث.

ت (ابومالك الواسطى النخعى) (بب) : قــال ابن معين ليس بشى، و قال (س) ليس بثقة ولايكتب حديثه وقال (س)اينا والازدى متروك الحديث .

دتق (ابوالمهزم التميمى البصرى) اسمه يزيداوعبدالرحمن بن سفيان ذكره في (ن) فيمن اسمه يزيد تركه شعبة وقال (س، متروك، (يب) : قال ابن معين لاشى، وقال اس، بثقة .

و بهذا فلتهم المقدمة وقدفانناالكثيرلاننا انما اردناالكشف عن احوال حاحهم في الجملة ولنشرع بالمقصود مستعينين بالله سبحانه .

.....

منهم الفرقة الناجية

قال المصنف العلامة بعدالحمد والصلاة : ﴿ و بعد فان الله تعالى حيث حرم في كتابه العزيز كتمان بيناته و آياته و حظراخفاه براهينه ودلالاته ، فقال تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وقال تعالى : (ان الذين يكتمون ماانزلالله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك ماياكلون في بطونهم الاالنار ولايكامهم الله يومالقيمة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم اولئك الذين اشترو االضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فمااصبرهم على النار) وقال رسولالله صلى الله عليه واله (من علم علما وكتمه ألجمه الله يوم القيمة بلجاممن النارتفضلا منهعلى بريته وطلبالادراجهم فسي رحمته فيرجع الجاهل عنزلله ويستوجب الثواب علىعمله) فحينتذ وجب على كل مجتهد وعارف اظهار ما اوجبالله تعالى اظهاره مزالدين وكشف الحق وارشاد الضالين لئلا يدخل تحت الملعونين على لسان رب العالمين وجميع الخلائق اجمعين بمقتضى الايات القرآنية والاحاديث النبوبة وقدقال رسولالله صلى الله عليه واله (إذا ظهرت البدع في امتى فليظهر العالم علمه فمن لهيفعل فعليه لعنة الله) و لماكان ابناء هذا الزمان.ممن استغواهم الشيطان الاالشاذ القليل الفائز بالتحصيل حتى انكرو اكثيرا منالضروريات و اخطأ وافي معظم المحسوسات وجب بيان خطأهم لئلا يقتدى غيرهم بهم فتعم البلية جميعالخلق ويتركون نهجالصدق و قد وضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف الحق و نهج الصدق طالبين فيه الاختصار ونرك الاستكثاربل اقتصرنافيه على مسائل ظاهرة معدودة و مطالب واضحة محدودة و اوضحت فيه لطائفة المقلدين من طوائف المخالفين انكار رؤسائهم و مقلديهم القضايا البديهية و المكابرة في المشاهدات الحسية ودخولهم تحت فرق السوفسطائية وارتكاب الاحكام التي لاير تضيها لنفسه ذوعقل وروية لعلمي بان المنصف منهم اذا وقف على مذهب من يقلده تبرأمنه وعرف انهار تكبالخطا و الزلل وخالف الحق في القول والعمل

فان اعتمدوا الانصاف وتركوا المعاندة والخلاف وراجعوا اذهانهم المحيحة وما يقتضيه جودة الفريحة ورفضوا تقليد الاباء والاعتماد على اقوال الرؤساء الذين طلبوا اللنة العاجلة و اهملوا احوال الاجلة حازوا القيط الاوفى من الاخلاص وحصلوا بالنصيب الاسنى من النجاة والخلاص وان ابوا الاستمراراً على التقليد فالويل لهم من نارالوعيد وصدق عليهم قوله تعالى (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب) وانماوضعنا هذا الكتاب حسبة تقورجاً، لثوابه وطلبا للخلاص من أليم عقابه بكتمان الحق وترك ارشاد الخلق وامتثلت فيهم سوطان وجه الأرض الباقية دولته الى يوم المنشر و العرض سلطان السلاطين خاقان الخواقين مالك رقاب العبادوحا كمهم وحافظ اهل البلاد وراحمهم المظفر على جميع الاعداء المنصور من اله السماء المؤيد بالنفس القدسية والرياسة الملكية الواصل بفكره العالى الى اسنى مرانب المعالى البالغ بحدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواقب غياث الحق والدين المجايتو خدا بندة محمد خلد الصائب الى معرفة الشهر كاته عليه بمحمد والنصر و النمكين ، وجعلت ثواب هذا الكتاب واصلا اليه اعادالله بركاته عليه بمحمد واله الطاهر بن صلوات الشعليم اجمعين وقداشتمل هذا الكتاب على مسائل .»

وقال القضل: الحمدلله المتعزز بالكبريا، والرفعة والمناعة المتفرد بابدا عالكون في اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فانخزلوا آخرا في حجز العجزوان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة و فضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل المنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (لانزال طائفة من امتى منصورين لايضرهم مسن خذاهم حتى تقوم الساعة) صلى الله و سلم و بارك على سيد نا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس انباعه وجعل شيعة الحق و ائمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهسج على كافة الناس انباعه وجعل شيعة الحق و ائمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهسج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام و التحية والرضوان على عتسرته اهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود و الشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الاخرة وكرام صحبه ارباب النجدة والجود و الشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الاخرة

خير بضاعة مادام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل و خير صناعة .

(اما بعد) فان الله بعث نبيه معتمدا صحين تراكم الاهوآ، الباطلةو تصادم الارا، المعاطلة والناس هاتمون في معتكر حندس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للادقان عندها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولاسير لهم الى مراتع الحق ولارحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجا، و هداهم بايضاح الحق الى السنن الميتاء واوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة الماردين هم ندين ابواالا الاقامة على الكفر والبواروان هداهم الى سبيل النجاح فماذعنواللحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا و نصروا و نصحوا واوذوا في سبيل الله مها الله ما موروا وغتربوا، هم كانوالرسول الله س الكرش والعيبة حين كذبه عتبة وشيبة فأثنى الله عليهم وجعل مناظ امور الدين مرجوعة اليهم ثم و نب في مجيد كتابه ورضى عنهم و تاب عليهم وجعل مناظ امور الدين مرجوعة اليهم ثم و نب في مجيد كتابه ورضى عنهم و تاب عليهم وجعل مناظ امور الدين مرجوعة اليهم ثم و نب في مجيد كتابه ورضى عنهم و تاب عليهم وجعل مناظ امور الدين مرجوعة اليهم ثم و نب في مدن المقرة المنافرة الباغية التى يسخطون المصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه و نالت كل مكروه.

ثمان زمانناقداً بدى من الغرائب مالوراه محتلم في رؤياه لطار من وكرالجفن ومهولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه، ومماشاع فيه ان فقة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان واينار الاغتراب و توديع الاحبة والخلان واز معت الشخوص من وطنى اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لا ياخذ جفنى القرار و لا تضاجعنى الارض بقرار حتى استوكر مربعامن مرابع الاسلام لم يسمعنى فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام وأستوطن مدينة انخذها دار هجرتى ومستقر رحلتى تكون فيها السنة و لجماعة فاشية ولم يكن فيهاشىء من البدعة والالحاد فاشية و اقمسك بسنة النبى واله وصحبه المرضيين واعبدري حتى يأتينى اليقين فان التمسك عند فساد الامة طريق رشيد والم سديد وقدقال رسؤل النمس (من تمسك بسنتى عند فساد امتى فله اجرمائة شهيد) فلما استقرر كابى بمدينة قاشان اتفق لى مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل

جمال الدين ابن المطهر الحلى غفرالله ذنوبه وقدسماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قدالفه في ايام دولة السلطان غياث الدين او (الجايتو محمد خدابنده) وذكرانه صنفه باشارته ، و قدكان دلك الزمان اوان فشوالبدعة و نبغ نابغة الفرقة الموسومة بالاماميةمن فرق الشيعة فانعامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا و عملوا الصالحات وقليل ماهم ، وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق و بيان خطأ الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلايقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوابهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدينو حوز الاخرة و اقتناء ثواب الذين يبغون الحق و لايكتمونه ، ومع ذلك فان جلكتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماه المجتهدين ، فهوفي هذا كما ذكر بعض الظرفاه على مايضعونه على ألسنة البهائم ان الجمال سألجملامن اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف و خفك اللطيف ، فنقول نعم ظاهرعلى ابن المطهر انهمن دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهوخائض فيمزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغائن ، فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له والمراه لي افشآء الباطل على رغم الحق املاؤه ، ومن الغرائب ان ذلك الرجل و امثاله ينسبون مذهبهم الي الائمة الاثنى غشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء و بدور سمآه الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطلا النعمو ليوث غياض البسالةوغيو شرباض الايالة وسباق مظاهر السماحة وخزان نقودالرجاحة والاعلام السوامخ في الارشاد والهداية والجبالالرواسخ في الفهم والدراية وهم كماقلت فيهم شعرا :

> علوا رواسي طود العزو الشرف بسمح كف خلامن هجنة السرف اكتاف اكفائهم من رهبة التلف حماسة النفس لاميلا السي الصلف احلاف صدق نموامن اشرف السلف

شم المعاطس من اولاد فاطمة فاقواالعرانين في نشر الندى كرما تلقاهم في غداة الروع ادر جفت مثل الليوث الى الإهوال سارعة بنوعلي وسي المصطفى حقا (1)

وهؤلاه الاثمة الكرام قد رينون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشديين رضىالله عنهم بماهم اهله من ذكر المناقب والمزايا ، وقدذكر الشيخ على بـن عيسى الاربلى رحمهالله تمالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وانفق جميع الاماميةان على بنعيسي منعظماتهم والاوحدى النحريرمن جملة علماتهم لايشق غباره ولايبتدر آثاره وهوالمعتمد المامون في النقل، وماذكره هوفي الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشبعة لاعن كتب علماء السنة • إن الامام أباجعفر محمد الباقر رضي الله عنه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعمقدحلي ابوبكر الصديق سيفه قال الراوي، فقال السائل اتقول هذا فو ثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقلله الصديق فلاصدقه الله في الدنيا والاخرة؛ هذه عبارة كشف الغمة وهوكتاب مشهور معتمدعندالاماميةوذكر ايضافي الكتاب المذكور •ان الامام اباعبدالله جعفر بن محمد الصادق قال ولدنبي ابوبكر الصديق مرتين، و ذلك انام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد ابي بكر الصديق وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابيبكر ، و ذكر الامام الحاكم ابوعيدالله النيسا بورى المحدث الكبيرو الحافظ المتقن الفساضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام جعفر بن محمد الصادق (أنه قال ابو بكر الصديق جدى وهل يسب احداجداده لاقدمني الله إن لااقدمه انتهى وقد اشتهربين المحدثين و العلماء ان الحاكم اباعبدالله المذكوركان مائلا الى النشيع فمن عجبي كيف يجوزلهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقدذكر الاثمة الذين يدعون الاقتداء بهمفي مناقبه امثال هذه المناقب ومع ذلك يزعمون انهم لهم مقتدون وبانارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه سآء الطريق وبئس الرفيق.

ثم انى لمانظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق و كشف الصدق رايتان صاحبه عدل عن نهج الحق و بالغ فى الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم مسائل الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالغ فى هذا اقسى المبالغة ولم يبلغنى ان احدامن علماه السنة ردعايه كلامه و مطاعنه فى كتاب وضعه لذلك ، وذلك الاعراض يحتمل ان يكون

لوجهين (الاول) عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكرماذكرفي كلام بالغ فيالركاكة على شاكلة كلام المتعربة منعوام الحلة و بغداد و شين الرطابة وهجنة نلوح من مخالله كرطانات جهلة اهمال السواد كماستراه واضحاغير خفي على اهل الفطانات (الوجه الثاني) ان تتبع ذلك الكلام و تكراره و اثاعتهمها ينجر الى انساع الخرق و تشهير ماحقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعوالي ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة و من عادة اجلة علم، الدين انهم لايخوضون في التصانيف الالضرورة الدين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الالقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ، ولمااطلعت على مظامين ذلك الكتاب وناملت فيماسنحفىالزمان مزظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم فيالبلاد حتى قصد وامحمو آثاركتب السنةوغسلها وتحريفها بلتمزيقها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما ينجرالي ان أئمة الضلال يبالغون بعد هافي تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسدو يحصلون منقدح اهلالسنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون على الناس ماضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف ارآه الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصححون علىالعوام والجهلة آنهم كالسو فسطائية فلايصح الاقتداءبهم وربما يصير هذاسببالوهن قواعد السنة ، فهنالك تحتم على ورايت المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب واقابل في كل مسئلة من الدلم م الثلاثة المذكورة فيه مايكون تحقيقا لحقيقة تلكالمسئلة وابين فيهحقية مذهب اهل السنة والجماعةفي تلك المسئلة واوردعليه مايكون باطلاو عنحلية الحق الصربح عاطلا علىوجهالتحقيق والإنصاف لاعلى وجه التعصب والاعتساف.

وقداردت اولاان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى وليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب الى اباطيله دهنه وهمه نم بدالى ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين (احدهما) ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماه السنة وربما يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكورليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه و (الثاني) ان آثار التعصب و الفرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت قل كلام بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين

لامن قاصدى تحقيق مسائل الدين .

وهذان الوجهات حدانى الى ذكر كلامه فى ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسال يجعل سعيى مشكورا وعملى لوجهه خالصا مبرورا والسيزيد بهذا تحقيقا فى دينى ورجحانافى يقينى ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازينى وان يوفقنى للتجنب عن التعسب والتادب فى اظهار الحق احسن التادب انه ولسى التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهاانا اشرع فى المقصود متوكلا على الله الودود واريدان اسميه بعد الاتمام ان شآء الله بكتاب:

ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل

اقول قدد كر الفضل هذا في كلامه انهم الفرقة الناجية وهي دعوى يبطلها الكتاب والسنة والمقل كماستمر فها ان شآء الله تعالى، لكن ينبغي هنا ان نشير الى بعض الآيات و بعض الاخبار فمن الايات قوله عز من قائل مخاطبا للصحابة بعد واقعة احد ومامحمد الارسول قد خلت من قبله الرسل افان مات اوقتل انقلبتم على اعقابكم الاية فانها دالة على عروض الانقلاب للصحابة بعد موت النبي صادليس الاستفهام منه سبحانه على حقيقته لاستلزامه الجهل بل هوللانكار او التوبيخ و هما يقتضيان الوقوع، و لذا قال انقلبتم بلفظ الماضى تنبيها على تحققه لعلمه تعالى بعاقبة امرهم ولايصح ان براد بالاية خصوص الاعراب الذين زعم السنة ارتدادهم كمالك بن نوبرة وقومه الان الاية متعلقة بالمنهز مين في احدوهم الماجرون و الانصار.

فان قلت لعل المراد الانكار على مايعلمه منهم من ارادة الانقلاب في وقعة احد كما روى عن بعضهم من ارادة التنصر والتهودكما ستعرفه في محله فلاتدل على الانقلاب بعد موت النبي ص .

قلت اوسلم فهو كاف فى المقصود لان القوم اولئك القوم ولم يخرج منهم الاالفليل المتفق على عدم انقلابهم لاالكثير الغالب والالماحسن الانكار على المنهز مين بوجه العموم ولو بالهموم العرفي وللكلام فى الاية تتمة تأتى فى اول مباحث الامامة ان شاءالله تعالى .

واما الاخبارفمنها اخبارالحوض الدالة على ارتداد الصحابة الاالقليل النادر كالذى رواه البخارى في كتاب الحوض عن ابي هريرة • ان رسول التصلى الله عليه وآلدقال بينما انا قائم فاذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين قال الى الناروالله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهةرى، ثماذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجلهن بينى وبينهم فقال هلم قلت الى اين قال الى الناروالله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوابعدك على ادبارهم القهقرى فلااراه يخلص منهم الامثلهمل النعم فهل ترى هذا الخبروبحوه يجامع مذهب القوم والبناء على سلامة الصحابة المخالفين لامراله ومنين عليه السلام فكيف يكونون هم الفرقة الناجية.

ومنهامارواهالحاكم (١) وصححه على شرط البخارى ومسلم عنعوف بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله «ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمها فرقة قيسون الامور برايهم فيحرمون الحلالويحللون الحرام، وانت تعلم ان اهل القياس عمدة الهالسنة فكيف يكونون الفرقة الناجية .

ومنها مارواه الذهبي فيميزان الاعتدال بترجمة زيدبن وهب الجهنى وصححه بظاهر كلامه واعتبره جدا عن حذيفة «ان خرج الدجال تبعه من كان يحب عثمان» الى غيرها ممالايحسي من الاخبار وسيمر عليك الكثيرمنها ان شآءالله تعالى .

وممايدل على اننا نحن النرقة الناجية الاحاديث المستفيضة كحديث السفينة وباب حطة وحديث الثقلين و نحوهامما سيمرعليك فاناتماقنا بسفينة النجاة و دخلنا باب حطة وتمسكنا بعترة وسول الله صلى الله عليه وآله و تقله الذى من تمسك به لا يضل ابدا بخلاف أهل السنة ، فانهم بالضرورة لم يتمسكوابهم ولم ياخذوا منهم علما وعملا ، بل نابذوهم يدا ولسانا .

واما مارواه الخصم من قوله ص (لانزال طائفة من امتى منصورين لايضرهم من خدلهم) فهوأدل على الشيعة همالفرقة الناجية للتعبير بالطائفة الظاهرة بالقلة والمراد بالمنصورين الى آخره هوالنصرة الدينية القائمة بالادلة الجلية وقوة البرهان وهى مختصة بمذهب قرنا القران المجيد والثقل الذى خلفه النبى سلامته وليس المراد النصرة الدنيوية كما تخيله الخصم فانه ينتقض عليه بامر عثمان وكثير من الاوقات كايام البويهيين والحمدانيين والعلويين وايام المصنف والسلطان محمد خدا بندة وايام الصفويين التى هى المالخصم نفسه التى تنمر منها فى خطبته لاستيلاه الشيعة على البلاد، واماما وسموابه انفسهم

⁽١)_ المستدرك ج ٤ ص ٤٣٠ (كتاب الفتن)

من انهماهـالسنة والجماعة فخطأ آخرلمارواه يحيى بن عبدالله بنالحسن عزابيـه(١) قال (كان علىع يخطب فقام اليه رجل فقال باامير المؤمنين اخبرني من اهل الجماعة ومن اهلالفرقة ومناهل السنة ومن اهل البدعة فقال ويحك اما اذا سالتني فافهم عني ولاعليك ان تسأل عنها احدابعدي ، فاما اهل الجماعة فانا و من اتبعني و ان قلوا وذلك الحق عن امرالله وامر رسولهم ، وامــا اهل الفرقة فالمخالفون لي ولمن اتبعني وان كثروا، وامااهل السنة فالمتمسكون بماسنه الله لهم ورسولمس وان قلوا واما اهل البدعة فالمخالفون لامرالله ولكتابه ورسولهس الماملون برأيهم واهوائهم وان كثروا وقدمضي منهم الفوج الأول وبقيت افواج وعلى الله قصمها واستئصالها عن حدبة الارض) الحديث، وهوكما ترىلاينطبق على اهل السنة الاان يتعلقوا بالمكابرة ويتجنوافي الدعوى اذكيف يكونونهن اهلجماعة اميرالمؤمنينع ومتبعيه وهملايتبعونهبكل مايخالف به مشايخهم بل بكل امرء كيف يكونون من اهل السنة وهم يعملون بالقياس والاستحسان ويحللون الحرام و يحرمون الحلال بآرائهم كما ذمهم به رسول الله ص في حديث الحاكم السابق نعم هم اهل جماعة معوية واضرابه ، وهم اهل السنة اى المخالفون لامير المؤمنين ع كماعرفت في بعض رجال المقدعة انهم يصفون العثماني المدولامير المؤمنين عبانه صاحب سنة فلولم يستحسنوا طريقة العثماني ولم يرتضوها لوصفوه بانه صاحب بدعة وضلالة و نفاق لما استفاض ان بغض على عليه السلام علامة النفاق فيكون اهل السنة عبارة عن العثمانيين الاعدآه لامير المؤمنين المبغضين له ويشهد لعداوتهم لهانهم الى الآن لايأنسون بذكر ضائله ولايحبون الاستماع اليهالاسيما فضائله العظمى ومناقبه الكبرى التي يعرفون منها الامتياز علىمشائخهم حتى انهم بحتالون لانكارهااو تاويلها بكل طريق وان لميكن لاحدهم نكران فضله وترك ذكر فضائله كلية ، و تراهماذا ذكروارسولالسُّس افردو. بالسلاة عليه وهي الصلاة البتراء المنهى عنها مع انه قداستفاض عندهم ان النبي ص جعل الصلاة على آله من كيفية الصلاة عليه كماروا البخارى ومسلم وغيرهما ، وستعرفه انشاه الله في الاية الخامسة والعشرين من الأيات التي استدل بها المصنف ره على امامة امير المؤمنين ع، نعم ربما يصلون على آل النبي معه فياوائل مصنفاتهم و آواخرها ولكن لابدان بشركوا معهم

⁽۱)_ كنزالسال ج A ص ۲۱۵ (كتاب المواعظ)

الصحابة كراهة لتمييز آل محمدس على غيرهم كما ميزهم الله تعالى ورسوله س وخصاهم بالامر بالصلاة عليهم معه ، ومع ذلك اذا جاء احدهم الى تفسير آل الرسول س قال المراد بهم مطلق عثيرته واقاربه خلافاً لرسول الله س حيث فسرهم بعلى وفاطمة والحسن والحسين كما تواتر في اخبارهم التى منها مااستفاض في نزول آية التطهير، فليت شعرى كيف يفضل بمشاركة سيد، النبيين بالصلاة عليه من لايشاركه بالفضل والقرب من الله سبحانه ولا يختص معه بالطهارة من الرجس .

واماً مااشارفیه الی مدح الصحابة المرضیين فاكثره حق بلامراه و هم الاحقون بالمدح والثناءكیفلاوهم اركان الدین وانصارسید المرسلینس ولكن الكلام فیمن انقلبوا بعده وارتدوا علی ادبارهم القهقری .

تم ان من المشكل قول الفضل (وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم) فانه ان اراد بالدين فروعه وبرجوعه اليهم صحة اجتهادهم تبعاللدليل فهذا لا يخصهم ، وان اراد صحة اجتهادهم وحكمهم بالاستحسان والهوى كمافى تحريم المتمتين وامضآ الطلاق ثلاثا ونحوها فباطل لان الاحكام بيدالله نعالى وليس لاحدان يتحكم فى دينه ويشرع خلاف ماانزل على رسوله س ، وان اراد بالدين الامامة وبرجوع امورها اليهم جعلهم ائمة فهو باطل ايضاً على مذهبهم لانكارهم النص على امام .

وما احسن قوله (والناس على دين ملوكهم) فانه من اصدق الكلام ولذا ترى الناس اجتنوا من الشجرة الملعونة في القرآن طعام الاثيم وهو بنضهم وعداوتهم لمن امروا بمودتهم وتركوا النمسك بالشجرة الطيبة واحدال تقلين اللذين امروا بالنمسك بالشجرة الطيبة واحدال تقلين اللذين امروا بالنمس هؤلاء الاطبيين واتبعوا منهم سفينة النجاة وأنهم من بيوت اذن الله أن ترفع فعافوا مذهب هؤلاء الاطبيين واتبعوا مذهب اولتك الظالمين وهم يشاهدون احوالهم في الفق والجور يسهرون لياليهم بالخمر و الزنا و يقضون ايامهم بالظلم و الخنا لا يعرفون لله حرصة رلا يرقبون في مؤمن إلا ولاذمة .

نعم ربعايتفقان الملوك والناس يتبعون النبيين والعلماء والبراهين كما اتفق في زمن الامام العلامة المصنف أعلى الله مقامه فان سلطان زمانه السديد لما رأى الخلل في مذاهب السنة طلب المصنف رحمه الله من البحلة الفيحاء و جمع له الجم الففير من اكابر علمائهم وامرهم بالمناظرة بحضر تعليتضح الحق عيانا فتنا ظروا وبان الوهن والانقطاع في اولئك العلماء على رؤس الاشهاد وظهر بطلان دينهم في جميع البلاد ، فاستبصر السلطان وكل من سلك امعرفة الحق فجاجاوجاء نصرالله والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله أفواجا ولم يكن لهذا السطان العظيم الشان داع للعدول عن مذهبه وخلاف ماكان عليه عامة اهل مملكته غير حب الحقو الحقيقة اذليس سلطانه محتاجا الى ما فعل بل كان منه على خطر بخلاف ملوك السنة بعد النبي صفان سلطانهم موقوف على ردنس الغدير وجعد الاتمة الانبي عشر الذين هم احد التقلين المستمرين اللذين لايفتر قان حتى يرداعلى النبي ص

وامامانقله عن كشفالغمة من حديث(حلية سيف ابي بكر) فهووان كان مذكوراً فيأواخراحوال امامناابي جعفرالباقرعليه السلام الاانه قدنقله عزابي الفرج ابن الجوزى في كتاب صفوة الصفوة عن عروة بنعبدالله فهوعن كتب السنة واخبارهملاالشيعة كماهو طريقة كشف الغمة فان غالب مافيه منقول عن كتب الجمهور يعرفه كل من رأى هذا الكتاب ولحظ طرفامنه ، وقدصرح مؤلفه بنلك فيخطبةالكتاب ، فقال "واعتمدت في الغااب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى لتلقيه بالقبول ووفق راى الجميع متى رجعوا الى الاصول، ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف بانباتها وتقييدها كانت اقوى يداءالي آخر كلامه كما انمانقله الخصم عن كتاب كشف الغمة من قول امامنا الصادق عليه السلام ولدني ابوبكر مرتين انما هو من كتب القوم على ان لفظ الصديق زيادة من الفضل، وظاهر انه لم يركشف الغمة ، و لذا جهل ولادة الصادق ع الثانية ، فقال (وكذا كانت احدى جداته من اولادابي بكر) مم انها مذكورة في الكتاب ، فانه بعد مانقل في اول ترجمة الصادق ع كلاما طويلا لمحمدبن طلحة الشافعي قال (وقال الحافظ عبدالعزيز بن الاخضر الجنا بذي: ابوعبدالله جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابي طالب الصادق امه امفروة واسمهاقر ببة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وامها اسماء بنت عبدالرحمن بن ابي بكرالصديق، ولذا قالجعفرولدني ابوبكرمرنين)

فهذا معانه عن كتب الجمهور خال عنوصف الصادق علابي بكر مالصديق.

وعليه فقدكذب الخصم مرتين (الاولى)فى دءوى ان ماذكر وفى كشف الغمة كان نقلا عن كتب الشيعة (والثانية) فى النقل عن الصادق ع انه وصف ابابكر بالصديق بقوله ولدنى ابوبكر مرتين ، وهذاونحوه هوالذى اوجب ان لانأتمن القوم فى نقلهم

واماً ماحكاه عن الحاكم فلوصح عنه لم يكن حجة علينالان الحاكم ورجال حديثه من الجمهور ومجردكونه ممن يميل الى التشيع اى انه ليس ناسب العدارة لامير المؤمنين وان له انسافا في الجملة لايقضى بالزامنا بما يرويه باسادمن قومه.

واما ماذكره من الوجهين لترك علمائهم الرد على المصنف ره فالحق كما ذكره في الوجه الثانى من ان تتبع ذلك الكلام واشاعته ينجرالى انساع الخرق اذبه تنكشف الحقيقة وتزول الغفلة عن بعض الغافلين ، ولذا قالوا اذا جآء ذكر ما وقع بين الصحابة فاسكتوا فانهم لو بحثوا لما خفى الحق ولزالت الغشاوة عن اعين الافئدة ، ولكن قنعوا بالظن والتخمين ولم ينظروا بعين التدبر والانصاف الى ماارشدهم اليه علماء الامامية كأنهم لم يسمعوا ماذم الله سبحانه به الاولين حيث قال تعالى (ان يتبعون الاالظن وانهم الا يخرصون) فاللازم على كل مكلف ان يبحث عن الحق بحثاً تاما و يرعى الادلة رعاية من يطلب خلاص نفسه يـوم العرض لامجرد الحصول على صورة الرو والنقض .

وما اعجب نسبة الخصم التعصب الى المصنف ره والانصاف والتأدب إلى نفسه مع مارايت من كلامه من روب الشتم وتعمدالكذب ، واعجب منه نسبة الركاكة وشين الرطانة الى كلام المصنف ره و هولم يعرف العلوم العربية فضلا عن ان يرقى الى رتبة البلاغة فان كلامه قداشتمل على انواع الغلط فوصف المنن (بالميتاء) ولايقال فيما اعلم ميناه ، واعاد ضمير الجمع المذكر الى الموصول المفرد المؤنث فقال (التسى يسخطون العصبة الرضية) واستعمل في شعره (سارعة) بمفام سرعة ، وجآه بيته الاخير مختل الوزن واعاد ضمير المفرد على المثنى فقال (الوجهان حداني) الى غير ذلك ممافى كلامه من المغلط فضلاعن الركاكة و نحن وان لم نردان نؤاخذه بمثل ذلك لان المقصود غيره الا الاارد ناهنا ان نشير الى اله الهركس فى غيرميدانه واحل نفسه بغير مكانه .

المحسوسات اصل الافتفادات

قال المصنف قدس اللهروحه

(المسئلة الاولى) في الادراك وفيه مباحث (الاول) لما كان الادراك اعرف الاشيآ، و اظهرها علىمايأني وبهتعرف الاشياء وحصلفيه من،مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به فلهذا قدمناه ، اعلم انالله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لهاو ذلك مشاهدفي حال الاطفال نم ان الله تعالى خلـق للنفس آلات بهايحصل الادرالئوهي الفوي الحساسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس لمس مايدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدرج بين ابويه و غيرهما ، وكذايتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك مايتعلق بتلك الالات نبيز داد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقلالامورالكليةالضروريةبواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثماذاستكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة الملوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية و العلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اسل الاعتقادات ولايصح الفرع الابعد صحة اصله، فالطعن في الاص طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية و الشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقها، ماوراء النهر انكروا قضايامحسوسةعلى هاياتي ييانه فلزمهم انكار المعقولات الكليةالتيهي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة.

وقال الفضل

اعلم ان هذه المباحث التي صدر بهاكتابه كلها ترجع الى بحث الرؤيا التي وقع فيها المخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة و هن تابعهم من الاهامية و غيرهم ، وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوز ها الاشاعرة و تنكرها المعتزلة كماستراه و اضحاان شآء الله تعالى ، فجعل المسئلة الاولى في الادر الشعراب اطلاق العام العالم العالم العالم العام العام

و ارادة الخاص بلاارادة المجاز وقيام القرينة ، وهذا اول اغلاطه ، والدليل على انهاراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية انه قال (لما كان الادراك اعن عنون به المسئلة الرؤية انه قال (لما كان الادراك اعرف الاشيآ ، واظهر ها على مايائي وحصل فيه من مقالاتهم اشيا، عجيبة غريبة وجب البدأة به) و انما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لافي مطلق الادراك كماستعرف بعدهذا، فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فشبت انه اطلق الادراك و اراد به الرؤية و هو غلط ادلاد لا الله المام على الخاص .

ثم ان قوله (الادراك اعرف الاثيآء و اظهرها وبه تعرف الاثيآء) كلام غير معصل المعنى لانه ان ارادان الرؤية التى ارادمن الادراك هى اعرف الاثيآء في كونها معققة ثابتة فلانسلم الاعرفية فان كثيراً من الاجسام والاعراض معروفة معققة الوجود مثل الرؤية وان ارادان الاحسام الذى هوالرؤية اعرف بالنسبة الى باقى المحسوسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك قمن ابن حصل هذه الاعرفية للرؤية والبحملة هذا الكلام غير محصل المعنى .

ثم قوله (أن الله تعالى خلن النفى الانسانية فى مبدأ الفطرة خالية عن جميع الملوم بالضرورة وقابلة لهاوذلك مشاهدفى حال الاطفال) كلام باطليعلم منهانه لم يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والنوقية وكلهنه المحسوسات علوم حاصلة من الحس، ولمالم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسبان مبدأ الفطرة الذى يذكره الحكماء ويقولون ان النفى فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية ونلك باطل عند من يعرف ادنى شى، من الحكمة فان الجنين فضلاعن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكمية ولايناسب بسطه فى هذا المقام و الغرض انه تحقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكمية ولايناسب بسطه فى هذا المقام و الغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انهشتم على الاشاعرة من الطرق المقلية .

ثم فى قوله (وانكرواقضاي محسوسة على مايأتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية) ارادبه انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم انكل دلك ليس انكاراً للقضايا المحسوسة ، ثمان انكار القضايا

المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة اوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هومذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطاوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم و مقالاتهم ، ولوفرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس بنز مه انكار كل المعقولات فان مبادى البرهان اشياه متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان مااراد في هذا المبحث ان يازم الاشاعرة من الدفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا الجلط والسفسطة والله العالم .

واقول

لا يخفى ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة لا يخص الرؤية وان كان الكلام فيها اوضح ، بل يعم مطلق الادراك بالحواس الظاهر يقانه مم اجازوا تحقق الرؤية بدون شرائطها و اجازوا رؤية الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة و نحوهما ورؤية الكيفيات الملموسة والاصوات والطعوم اجازو اسماع المذكورات ولمسها وشمها و دوقه الاحالتهم كل شيء الى ارادة القادر المختار من دون دخل للاسباب الطبيعية كما سيصرح به الخصم في العبحث الاتى وغيره ولاجل عموم النزاع جعل المصنف ره عنوان المسئلة الادراك واراد به مطلق الاحساس بالحواس الظاهرية ولذا تعرض في هذا المحث الاول لقوى الظاهر بقو تدرج الطفل فيها، ثم قال (فالمحسوسات ادن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الابعد صحة اصله) رتعرض في المبحث الثالث والرابع و السادس لما يتعلق بغير الرؤية ، فحينتذ لاممني لما زعمه في المنحم من ان المصنف اراد بالادراك خصوص الرؤية ، ولوسلم فلا وجه لانكار الخصم صحة ارادة الرؤية من الادراك و قيام القرينة عليها فانه بعدما زعم وجود الدليل على الرادة ما دادة الرؤية من الادراك و قيام القرينة الماها يدل على المراد باللفظ .

ثم ان قول المصنف ره (الادراك اعرف الاشيآه و اظهرها و به تعمرف الاشيآه) انماهو كقولهم العلم بديهى التصوروغيره يعرف به فلايحد فالادراك حينئذ اعنى الاحساس بالحواس الظاهرية بمنزلة العلم الذى هوالادراك بالقوى الباطنية في كونهما معاً بديهيين مفهوما و وجودا. و شروطا ، و هذا كلام ظاهر المفهوم محصل المعنى لمن لهتحميل.

ثم ان المصنف ره اراد بعبداً الفطرة ماقبل الولادة وهوز من تعلق النفى الحيوانية اى المصنف ره اراد بعبداً الفطرة ماقبل الولادة وهوز من تعلق النفى ولادته الالايجتمع انبات الاحساس لهمع قوله النفى في مبدأ الفطرة خالية من جميع العلوم لو أراد بعبدأ الفطرة الموعند الولادة فلابدمن اختلاف الزمان وانه اراد بمبدأ الفطرة ماقبل الولادة كما انه اراد بالاطفال مطلق الصغار و لوقبل الولادة لاخصوص المولودين ولذا حكم بخلوهم عن العلوم في مبدأ الفطرة حتى العلم بذواتهم ادلادليل على استثنائه كما فعلم الخصم تقليدا لغيره فان الحياة لانستلزم الشعور والادراك حتى للذات و نذا ترى هدن اصابه البنج حيا لاادراك له اصلا و لانعرف احرا غير الحياة في مبدأ الفطرة تخصيصه بالذات او سائر الوجدانيات ، و لوسلم فتعميم الادراك للجميع اقرب من تخصيصه بالذات .

ثم ال المسنف ره اراد بقوله (انكروا قضايا محسوسة) انهم انكروا اصل ثبوتها كانكار هم كون شرائط الرؤية وساثر الاحساسات الظاهرية شرائط واقعية لها لاحالتهم كلشى، الى ارادة الفاعل المختار وقولهم ال تلك الشرائط لادخل لها بالمشروط وان الترتب بينها عادى فقط، وقداختلف كلام الخصم هنافعرة قال ارادانهم انكروا وجوب تحقق الرؤية، ومرة قال ارادانهم بمنعون الاعتماد على القضايا المخسوسة، و كلاهما غير مراد للمصنف لكنه تعرض لاولهمافى العباحث الاتية هن حيث تفرعه على انكاراصل اتفنايا ، و لعله توهم النالمصنف اشار الى ثانيهما بقوله والطعن فى الاصل طعن فى النما وعدم صحة الاعتماد عليها، مع انه لافرق بينهما فى حيث وقوع الغلطفى المحسوسات وعدم صحة الاعتماد عليها، مع انه لافرق بينهما فى ان القول بهما موجبلانكار المعقولات لتفرعها عليها و لايرفع الاشكال ما ذكره هـن ان القول بهما موجبلانكار المعقولات لتفرعها عليها و لايرفع الاشكال ما ذكره هـن ان مبادى البرهان اشيآء متعددة لرجوعا كثرغير المحسوسات اليها، وبالجملة ليس للانسان من القوى المدركة إلا قوى الحواس الظاهرية والباطنية كماان الباطنية انماندرك متعلقانها بواسطة الظاهرية فاذا ابطلنا حكم الحس الغالهرى فقد ابطاقا حكم الحس الباطنى وحكم المقل فلايمتمدعلى جميع المعقولات.

شرابط الرؤبة

قال المصنف طيب الله مرقده

(المبحث الثانى) فى شرائط الرؤية اطبق المقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الرؤية مشروطة بامور ثمانية لاتحصل بدونها، الاول سلامة الحاسة ، المانى المقابلة او حكمها كمافى الاعراض و السورفى المرآة فلا تبصرشيثا لايكون مقابلا ولافى حكم المقابل ، المثال عدم الترب المفرط فان الجسم لوالتصق بالهين لم تمكن رؤيته ، المجاب فانه مع عدم البعدالمفرط فان البعد اذا افرط لم تمكن رؤيته ، المخامس عدم الحجاب فانه مع الحجاب بين الرائى والمرمى لاتمكن رؤيته ، السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذى لالون له كالهواء لاتمكن رؤيته ، السابع تعمد الرائى للرؤية المثامن وقوع النوه عليه فان الجسم الملون لايشاهدفى الظلمة ، وحكموا بذلك حكما ضروريا لايرتابون فيه وخالفت الاشاعرة فى ذلك جميع المقلاء من المتكلمين و الفلاسفة ولم يجعلواللرؤية شرطامن هذه الشرائط وهومكابرة محضة لايشك فيها عاقل.

وقال الفضل

اعلم أن شرط الشيء مايكون وجوده موقوفا عليه و يكون خارجا عنه ونمن قال شرط الرؤية هذه الامورماذا يريدمن هذاه أن ارادان الرؤية لايمكسنان تتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور و استحال عقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة المقلية لاناوان نرى في الاسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الرؤية بدون هنه عند فقدان شيء منها الا انه لايلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هنه الشرائط محال ، وكلما كان كذلك لايكون محالاعقليا ، وأن ارادان في المادة جرى تحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط و محال عادة أن تتحقق الرؤية بدون هنون هذه الشرائط و محال عادة أن تتحقق الرؤية المروية عقلا عند فقدان الشرائط، ومن ثمة تراهم يقولون أن الرؤية امريخلقه الله في المدي ولا يشترط بنوه ولامقابلة ولا غيرهمامن الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ماذكرنا لاانهم يمنمون جربان العادة على أن تحقق الرؤية انمايكون من نفي الشرطية ماذكرنا لاانهم يمنمون جربان العادة على أن تحقق الرؤية انمايكون

عند تحقق هذه الشرائط، ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدر تمولا يمتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم، فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حيى مع فقدان هذه الشرائط وان كان خرقا المعادة، فاين هذا من السفسطة و انكار المحسوسات و المكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم، وسياتي عليك في باقى التحقيقات.

واقول

لايخفى ان الامكان و الامتناع عقلا ربما يكونان ضروريين و ربما يكونان كسيين فاذا كانا ضروريين استغنى مدعى ثبوتهما عن الدليل ولم تصح مقابلته بالرد والتشكيك ولذا لايحتاج مدعى امتناع جعل العالم على سعته في بيضة على ضيقها الى دليل، ولا مدعى امتناع الصدين او النقيضين الدى دليل، ولا ربب ان العقالان يرون وجود الرؤية بدون شرائطها من الممتنمات العقلية كاجتماع الضدين و النفيضين وكرؤية الاعدام، وكمالا يسوغ عندهم دعوى امكان هذه الامور و وحوهالا يسوغ مثلها في الرؤية المعروفة الخاصة اذا لم تجتمع شرائطها، وماذكره من انهم يحيلون كل شى، الى الرأية المعتار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية خطأ ظاهر لاستلزامه جواز تحقق الرؤية بلاراء لان الرائي جزء السبب كالشروط، فلو جازعة لاوجود المسببات بلااسبابها الطبيعية لجاز وجود الرؤية بلاراء واما عموم القدرة فهولا يقتضى بلامعروض و الجسم بلامكان، وهو خلاف ضرورة المقلاء واما عموم القدرة فهولا يقتضى الاتنان هافي الممتنع ليس متعلقا القدرة ولامحلالها وليس هذا نقافي القدرة البئة ،

وبالجملة تأثيرالاسباب الطبيعية في مسبباته او توقفه اعليها عقلاض ورى عندالعقلاه بلانقص في قدرة القادرلان محل القدرة هوالمسبب بسببه لا بدونه لكن الاشاعرة انكروا سببية الاسباب الطبيعية واقعا و توقف المسببات عليها عقلا وادعوا تائر المسببات عن اتقادر بلا توسط اسبابها الطبيعية واقعاً ، فخالفوا ضرورة المقلاه و ازمهم ان يمكن وجود الاسباب الطبيعية بلا مسبباتها و بالعكس و يترتب عليه عدم الحكم على الجسم

بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان وعدم صحة الاستدلال بالمقدمات على النتائج (اماالاول) فلاستلزام تلك الدعوى جواز وجود الجسم بلا حركة ولا سكون لانهما ائر ان طبيعيان للجسم واذا جاز وجوده بدونهمالم يثبت حدونه لان الدليل على حدونه هو استلزامه عقلا للجسم واذا جاز وجوده بدونهمالم يثبت حدونه لان الدليل على حدونه هو استلزامه عقلا للحركة والسكون الحادثين (واماالثاني) فلان اجزاه المركب بغير اجزائه فلم يناف التركيب عقلا تحقق السبب بدون سبه الطبيعي لجاز وجود المركب بغير اجزائه فلم يناف التركيب وجوب الوجود وجازان يكون المركب واجبا والواجب مركبا وهو باطل، اللهم الاان يقال ان محالية وجود المركب بلااجزائه من حيث منافاته لحقيقة التركيب لامن حيث السببية حتى يضرفي المدعى، وفيه ان المنافاة انمانشات واقعامن جهة السببية اذلولاهالم تحصل المنافاة (واماالثالث) فلان المقدمات سبب طبيعي للنتيجة فلو لم تؤثر فيها لجاز عقلا تخلف النتيجة عنها ويبطل الاستدلال كماسيدكره المصنف ره في اول مباحث النظر مذاكله مانات الامكان ولا ينافيه قول الرئيس ابن سينا (ماقرع سمعك فنده في بقعة الامكان حتى يذودك عنه واضح البرهان) فان المراد بالامكان فيه هو الاحتمال لامقابل الامتناع والمتناع والمتناع والمتناع والمتناع والمتناع والمتناع والمتناع والمتناع والمتناء والمتناع والمتناء والمتاء والمتناء والمتناء والمتناء والمتناء والمتناء والمتناء والمتناء والمتاء والمتناء

واما قول الخصم (لايلز ممن قرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال) فان اداد به ان تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال الداد به ان لايلز ممنه محال اخر فلا يكون محالا ففيه ان محالية الشيء لا تتوقف على ان يلزم منه محال اخر والالم يكن اجتماع الضدين او النقيضين كاكثر المحالات محالا فان قلت) لعلم يريدون بالرؤية التي ينكرون توقفها عقلا على الشرائط غير الرؤية المعروفة الحاصلة بالانطباع او بخروج الشماع القائمة بالتوة المودعة بالالة الخاصة (قلت) لوارادو اغير هاكالانكشاف الملمي لكان النزاع لفظيا وهو خلاف البديهة ولما احتاج الخصم الي ذكر أن قاعدتهم احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار ، بل كان يكفيه ان يقول الرؤية التي نجوزها بلا هذه الشرائط هي غير الرؤية المورفة المخصوصة .

هذا ولا يخفى انهلافرق بين دعوى القوم امكان الرؤية الممروفة بدون شرائطها وبين دعوى امتناعها وجواز ايجادالله تعالى للمحال كمازعمه في بعض المحالات ابن حزم في المللوالنحل فحكم بان الله تعالى قادرعلى ان يجمل المر. قائما قاعدا معافى وقت واحد وقاعدالاقاعدا وان يجمل الشيء موجو دامعدوما فيوقت واحد والجسم الواحد في مكانين والجسمين في مكان واحد بلجو ّزان يتخذالله ولدا تعالى عن ذاك علواكبيرا الى نحوها من الطامات ، ويظهر من شيخهم الاشعرى تجويز مثل تلك الامورفقد نقل السيد السعيد ره عن شرح الجوامع للنفاوى الرومي انه قال (اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصحان تكون محلالتعلق الارادة) الى ان قال (ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في المللو النحل ان الله عزوجل قادرعلي ان يتخذ ولدا اذلولم يقدرعليه لكان عاجزا) ثم قال النفاوي (وذكر الاستاد ابواسحق الاسفراني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاه ابليس في صورة انسان و هو يخيط و يقول في كل دخلة و خرجة سبحانالله والحمدالله فجاءه بقشرة وقال هلالله يقدران يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا فيسم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينية فصار اعوروهذا وانالم يروعن رسولالله فقداشتهر وظهرظهور ألاينكر، وقداخذالاشعرى من جواب ادريسع اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس)فهذا كماترى دال على تجويز الاشعرى جعل الدنيا في قشرة لانالاخنعنه فرع القول به، و دال على تجويزه ما نقلناه عن ابن حزم ، فانه من جنس الجواب الذى افتعلوه على ادريس عليه السلام وليت شعرى اذاكان ذلك ثابتاعن ادريس عند النفاوى فلمَ لم يلتزم بجوازخلق المستحيلات ولكن الغلط غيرممنوع عندهم على الانبيآء ،هذا ولا يخفى انجعل بعض شروطالرؤية المذكورةشرطامبني لميان عدمالمانع كالحجاب شرط، كما ان ذكرحكم المقابلة فضلة لان المرئى حقيقة هوالصورة التي في المرآة وهي مقابلة لأذو السورق

واعلم انه كما للرؤية شروط فلغيرها من الاحساسات الظاهرية شروط ولم يعتبرها القوم ايضا بمقتضى احالتهم كلشىء الى القادر المختار، وانما خص المصنف الكلام هنا بالرؤية لانها اظهرها به الكلام واوضح حالا و شروطا من سائر الاحساسات الظاهرية •

وجوب الرؤبة هند حصول شروطها

قال المصنف

(المبحث الثالث) في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط، اجمع المقلاه كافة عدا الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من المقلاه لايشك في حصول الرؤية عنداجتماع شرائطها، وخالفت الاشاعرة جميع المقلاه في ذلك وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان تكون بين ايديناو بحضر تناجبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنامن جميع الجهات ملاصقة لناتملا الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضية ظاهرة غاية الظهور و تقم عليه اللشمس وقت الظهيرة ولانشاهد ها ولا نبصرها ولا شيئا منها ألبتة ، وكذا يكون بحضر تنااسوات هائلة تمالا أقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل احد يسمعها المدمايكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بينناو بينها ولا بعدالبتة بلهى في غاية القرب مناولان سمعها ولا نحس احد بباطن كفه حديدة محمية القرب مناولان سمعها ولا نحس بحرار تهابل يرمى في تنور أذيب فيه الرصاص او الزيت و هو بالنارحتى تبيض ولا يحس بحرار تهابل يرمى في تنور أذيب فيه الرصاص او الزيت و هو في جسمه ، ولاشك ان هذا عين السفسطة و الضرورة تقضى بفاده ومن يشك في هذا في جسمه ، ولاشك ان هذا عين السفسطة و الضرورة تقضى بفاده ومن يشك في هذا فقد انكراظهر المحسوسات و

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم تجب الرؤية ومعنى نفى الوجوب الناللة تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانهما انفق على روايته و قله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي سلما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قدحفوا بالدارير يدون قتله فمربهم ورمى على وجوهم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين و لاغافلين فمن لايسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكرهذا وامثاله ، ومن

الاشاعرة من يمنع وجوب الرزية تنداستج. اع الشرائط بانانري الجسم الكبير من البعد صغيرا وماذلك الالانا نرى بدعل حزائه دون بعض مع تساوى الكل في حصول الشرائط فظهرانه لايجب الرؤية عنداجتماع الشرائط. والتحقيق ماقدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات و اين هومن السفسطة ، تهماذ كرمن تجويز ان تكون بحوز تناجبال شاهقة مع ماوصفها من المبالغات والتقمقعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة الميرقة التي يميل بهاخواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شي ليس بقول ولامذهب لاحدمن الاشاعرة، بل يوردالخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جازان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و نحن لانراها هـذا هو الاعتراض، واجاب الاشاعرة عنه بـان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنابعدم وقوعها ولاسفسطة ههنا فكذاالحال فيالجبال الشاهقة التي لانراهافانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لايستلزم الوقوع ولاينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لايكون سفسطة ، وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليهسابقا ان الرؤية لاتجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم و قوعها عندها مم كونه محالا عادة والخصوم لايفرقون بين المحال العقلي والعادى وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم مذا الفرق، ثم ماذكره من الاضواء وتوصيفها و المبالغات فيها فكلهامن قعقمة الشنآن حد ماقدمنالك السان .

واقول

سبقان حقيقة مختار الاشاعرة نفى سببية الاسباب الطبيعية واقعاو نسبة المسببات حقيقة الى فعل القادر بلادخل للاسباب ولا توقف المسببات عليها عقلا ، وحينتذ فيجوز عقلا و واقعا مع نمام السبب واجتماع الشرائط عدم حصول الرؤية منالجبال بحضر ننا موصوفة بما وصفها المصنف وعدم سماع الاصوات واحساس حرارة الحديدة على ماوصفهما المصنف وه ، وقد نقل الخصم في آخر كلامه هذا التجويز عن الاشاعرة مع دعوى الجزم بعدمها عادة ، و هوخطألان اثبات العادة على العدم فرع الاطلاع على الواقع والاطلاع على الواقع والاطلاع على الواقع والاطلاع على العرود و تلك الجبال

الاانالم نطلع عليها، فان مجردعدم مشاهدتهالايدل على عدمهالامكان ان تكون موجودة دائما و نحن لا نشاهدها كما ان عدم لمسنا لها وعدم مصادمتها لناحال السير لا يدلال على انتفائها لجوازان لا يخلق القتمالي اللمس و المصادمة مع وجود سببهما الطبيعي، وكذا الحال في دعوى حصول العادة على العدم بالنسبة الى الاصوات و الحرارة اللتين ذكرهما المصنف ره، فالحق ان لامنشأ للجزم بالعدم سوى ارتكاز وجوب الرؤية والسماع و احساس الحرارة بالبديهية العقلية عند اجتماع الشرائط لكن الاشاعرة كابسروا ارتكازهم.

و امانفسيره لنفى الوجوب بان الله الله على النه يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط فليس تفسيرا صحيحاوقداراد به ادخال الايهام والاستهجان على السامع بان القائل بالوجوب ينفى قدرة القادر بخلاف الاشاعرة و هومما لايروج على عارف، لانا اذاقلنا بوجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط يكون عدمه تينذ ممتنعارقدعرفت ان الممتنع ليس محلا للقدرة بلانفى لهاعن محالها ولا نقص فيها ، فالفرق بيننا و بينهم هوانا نقول بامتناع عدم الرؤية مع اجتماع شرائطها و تحقق سببها الطبيعى فلا تتعلق بعدمها القدرة حينئذ لنقص فى المحل و هم يقولون بامكانه فتتعلق به وضرورة العقلاه هي الحاكمة

و اما ماذكره من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياة كالمعجزة المذكورة لنبينا صلى الله عليه واله فغير مفيدله لان هذه المعجزة انماهي بايجاد ماجب على خلاف العادة لابعدم الرؤية مع وجود شرائطها كما يرشدالي ذلك قراءة النبي (س) حين خروجه للورة يس فان قوله تعالى (و جعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم سد لابصرون) ظاهر في ان عدم الرؤية لوجود المد والغشاوة ، و قديستفاد من تغريع عدم الابصار على وجود الغشاوة ان الابصار محتاج في ذاته الى عدم الحاجب الذي هواحد الشروط المتقدمة .

و امامانقله عن بعض الاشاعرة من حصول جميع شرائط الرؤية لكل جزء من اجزاه الجسم الكبير البعيد مع عدم ثبوت الرؤية لبعضها . ففيه ان فرض حصول الشرائط

لجميع الاجزاء يوجب ان يكون تخصيص البعض بالرؤية ترجيحا بلامرجح وهو باطل فلا بدمن الالتزام بمدم حصول الشرائطلبعضها او الالتزام بتملق الرؤية في القرب والبعد بمجموع الجسم لاباجزائه وانمايرى كبيرافي القرب صغيرافي البعدلامور محتملة احدها ان صغرالمر في انماهو بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها ان قلنا ان الابصار بالانطباع او بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ان قلنا ان الابسار بخروج الشعاع واورد عليه ساحب المواقف بماهوم بنى على تركب الجسم من اجزاه لا تتجزى و على ان المرثى حال البعد نفى الاجزاء لا المجموع وكلاهما باطل.

واعلمان قول المصنف رحمه الله (وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة) دال على ماذكرناه سابقا من انه اراد بالادراك في عنوان المسئلة مطلق الاحساس الظاهرى لاخصوص الرؤية، وانمالم يتعرض هنالتجويزهم عدم ادراك الطعوم والروائح البالغة في الظهور منتهاه معسلامة الذائقة والشامة واجتماع سائر الشرائط استغناء عنه بينان اخواتهما.

امتناع الادراك مع فقد الشرائط

قال المصنف رفع الله درجته

(العبحث الرابع) في امتناع الادراك مع فقد الشرائط فجوزوا في الاعمى اذاكان في المشرق ان يشاهدو ببصر النملة الصغيرة السود آ، على صخرة سود آ، في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجبت جميع الجبال و الحيطان، ويسمع الاطرش وهوفي طرف المشرق اخفى صوت وهوفي طرف المغرب، وكفي من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة المضرورة و دخولا في السفست، و ما اعجب حالهم يمنعون من ازوم مشاهدة اعظم الاجسام قدراً واشدها لو نأر اشراقا واقربها الينامع ارتفاع الموانع وحصول المرائط وسماع الاصوات الهائلة القريبة و يجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام و اخفاها في الظلم الشديدة و ينجوزون مشاهدة الاعمال بلغ احدمن السوفسطائية في الكار المحسوسات الى هذه النهاية معان جميع العقلا، حكمواعليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسافضلا، مدققين في العلوم جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسافضلا، مدققين في العلوم

حال الغيبة وهؤلاء جوزواحصول مثل هذه الاشخاص فى الحضور ولايشاهدون فهم ابلغ فى السفسطة من اواتك فلينظر العاقل المنصف المقلد لهم هل يجوز لهان يقلد مثلاهؤلاء القوم و يجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى و يكون معذورا برجوعه اليهم وقبولهمنهم، اولا، فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك و تحصيله فقد خلص المقلد من اثمه و باهو بالأثم نعوذ بالله من مز ال الاقدام.

وقال بعض الفضلا، و نعم ماقال (كل عاقل جرب الامور فانه لايشك فسي ادراك السليم حرارة النار ادا بقى فيهامدة مديدة حتى تنفصل اعصاؤه). ومحالاان يكون اهل بغدادعلى كثرتهم واسحة حواسهم بجوز عليهم جيش عظيم وايقتلون واتضرب فيهسم البوقات الكثيرة و يرتفع الريح وتشتد الاصوات ولايشاهد ذلك احدمنهم و لايسمعه ، ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السمآء ولايشاهدونها ، ومحال ان يكون في السماء ألف شمس وكل واحدة منها الفضعف من هذه الشمس ولايشاهدو نهاو محال ان يكونلانسان واحد مشاهدأن عليه راساواحدا الفراسلايشاهدونهاو كلرواحدمنها مثل الراس الذي يشاهدونه ، ومحال ان يخبرواحد باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفسكل واحد منهم يسمع جميع مايقوله بان زيدا ماقام ويكون قداخبر بالنفي ولسم يسمع الحاضرون حرف النفي معنكرره الف مرة وسماع كلواحد منهم جميع ماقاله بلعلمنا بهذه الاشيآءاقوي بكثيرمن علمنابانه حالخروجنا من منازلنالم تنقلبالاواني التي فيها اناسامد ققين في علمالمنطق و الهندسة وان ابني الذي شاهدته بالامسهوالذي شاهدته الان، وانه لم يحدث حال تغميض العين الفشمس ثم تعدم عندفتحهامع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهوفي نفسه ممكن ، وإن المولود الرضيم الذي يولدفي الحال انمابولدمن الابوين ولم يمرعليه الف سنة معامكانه فينفسه و بالنظراليي قــدرة الله تعالى، وقدنسبت السوف طائية الى الغلط و كذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التي جوزها الاشاعرة التئ تقتضي زوال الثقةءن المشاهدات.

ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم و افضل متأخريهم فخرالدين الرازى في هذا الموضع حيث قال (يجوزان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عندخروجها من النار فلهذالا يحس بالحرارة ، واللون الذي فيها والضوء المشاهدمنها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد) وغفل عن ان هذاليس بموضع النزاع لان المتنازع فيهان الجسم الذى هوفى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحوزون ذلك فكيف يكون ماذكره جوابا .
وقال الفضل

حاصل جميع ماذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة لايعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذاالاعتبار دخلوا في السوفسطائية ، و نحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضلته قد اخذ التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفى حقائق الاشيآ، فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليس بالماء و يجوزان تكون حقيقة الماء حقيقة النار و حقيقة الماء حقيقة الهوآء و ليس لشيء حقيقهما فيلزمهم ان تكون النار التي نشاهدها لاتكون نارابل مآء و هواء اوغيرذلك و هذا هوالسفسطة و يجرهذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل بده الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء.

في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط و تحققها عند فقدان الشرائط محال عادى لانه جارعلى خلاف عادة الله تعالى و ان كان جائز اعقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل و ارادته علة تامة لوجود الاشياه، هذا حاصل مذهب الاشاعرة، في امعشر الاذكياء اين هذا من السفسطة و اذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه العباحث من الاستبعادات و التشنيعات .

واما جواب الامام الرازى فهوواقع بازاه الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنوريجوزعقلا ان لاتحرق شيئافذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والقاعلم بالصواب ،

واما قوله (ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك) فتقول فيه قد عرفت آنفا ماذكرناه من معنى هذا التجور وانه لابنا في الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لايلزم منه محال عقلى كاجتماع الوجود والمدم فيجوزان تتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة عن التأثيرومن انكرهذا فلينكركون الناربردا وسلاما على ابراهيم .

واقول

ماذكره من مغايرة الاشاعرة للسوف طائية في خصوصيات الاقوال لا ينافى مشابهتهم لهم فى مخالفة الضرورة كما هو مطلوب المصنف رحمه الله، فالمراد انهم مثلهم فى انكار المحسوسات الخرورية وغلطهم فيها غلطا بينا يستوضحه كل دى عقدل ، و اما ماذكره فى بيان مذهب الاشاعرة فهو تكرير لماسبق وقدعرفت ان قولهم بنفى سبية الاسباب الطبيعية واقعا وجواز تخلف المسببات عنها و جواز وجود المسببات بدونها مخالف للضرورة ومستلزم لعدم صحة الحكم على الجسم بالحدوث وعلى المركب بالامكان الى غيرذلك مما سعق ،

مع ان تجويزرؤية الاعمى وسماع الاطرش العادمين لقوتى البصر والسمع مسلتزم لجواز قيام العرض بلا معروض وهومحال وفرض قوة اخرى يجعل النزاع لفظيا و هو ليس كذلك ، فلا يمكن تخلف المسبب عن سببه الطبيعى ولا وجوده بدونه بلاهنافاة فيذلك لعموم القدرة لاعتبار الامكان في محلها كما سبق فكما لايصح تعلقها بايجاد شريك البارى سبحانه وبالجمع بين الوجود والعدم لايصح تعلقها بالمسبب بدون السبب المفروض السسة .

واما مايظهر منه من كون القدرة علة تامة لوجود الاشيآ، فخطأ ظاهر لاستلزامه قدم الحادثات اوحدوث القدرة، ولما انكر الاشاعرة علية الاسباب الطبيعية والحال انها من اظهراحوال الموجودات لزمهم نفى الثقة بالموجودات البديهية من المحسوسات وغير هاودخلوا في السو فسطائمة المخالفين للديهة،

واما ماذكر ه في توجيه جواب الرازى فمنحل الى انه اقناعى خارج عن محل الكلام وانت تعلم ان مثله لايقم في بحث العلماء ،

واما قوله (ومن انكر ذلك فلينكر كون الناربرداً وسلاما على ابراهيم) فمدفوع بان صريح الآية الكريمة صيرورة النار برداً كما فى فرض الرازى فلادخل لها بمطلوبه منءدم تأثير هاللاحراق حال حرارتها .

الوجود ليس طة نامة في الرؤبة

قال المصنف عطر الله ضريحه

(المبحث الخامس) في ان الوجودليس علة تامة في الرؤية، خالفت الاشاعرة كافة المقلاء همناو حكموا بنقيمن المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سوآه كان في حيرًا ملاوسوآه كان مقابلا الملافجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة و الشهوة و اللذة و غير النفسانية مما لايناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغير هامن الكيفيات الملموسة ولاشك ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لابالبصر،

والروائح انماتدرك بالشم لابالابصار، والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة إنما تدرك باللمس لابالبصر، والصوت انمايدرك بالسمع لابالبصر، و بالجملة فالعلم بهذا الحكم لايقبل التشكيك وان من شكك فيه فهوسوف سطائي، ومن اعجب الاشيآء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساترو ثبوت رؤية هذه الاعراض التي لاتشاهد ولا تدرك بالبصر، وهل هذا الامريففل قائله.

وقال الفضل

اعلم ان الشيخ اباالحسن الاشعرى استدل بالوجود على اثبات جو ازرؤية الله تعالم، وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه انانري الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهرايضا لانهانري الطول والعرض فيالجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لماتقررمنانه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف و ان قسام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض بمحلين وهومحال فرؤية الطول والعرض هيرؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهاعلة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عندالوجود وانتفائها عندالعدم والولاتحقق امر يصحح حال الوجود غيرحال المدم لكان ذلك ترجيحا بلامرجح، وهذه العلةلابدان تكون مشتركة بين الجوهر والعرضوالا لزم تعليل الامرااواحدبالعلل المختلفة وهوغيرجائز ' ثمنقول هذه العلة المشتركة اماالوجود اوالحدوث ادلامشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلة فاذن العلة المشتركة الوجود ، فانه مشترك بينهما وبين الواجب ، فعلة صحة الرؤية متحققة فيحقالله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهوالمطلوب.

نمانهذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كلموجودكالاصوات والروائح والملموسات والطموم كماذكر مهذاالرجلوالشيخ الاشعرى يلتزمهذا ويقوللا يلزم من صحةالرؤية لشيء تحقق الرؤية لهوانالانرى هذه الاشيآء التي ذكرناها بجرى العادة من الله تعالى بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولايمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ، والخصوم يشددون عليه الانكار و يقولون هـذه مكابرة محضة وخروج عن حيزالعقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الااستبعادناش عما هومعتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لانؤ خذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الاهواء وشوائب التقليدات.

ثم من الواجب في هذا المقامان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة، فنقول اذا نظر نا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة، وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في محله بل هي حالة اخرى يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان و يجوز الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان و يجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط و محل و ان كان يستحيل ان يدرك الانسان بلا مقابلة وباقي اشروط عادة فالنجويز عقلي والاستحالة عادية كما ذكر نامرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه و اقو أ.

لا يتخفى اندليل الاشعرى قدتكرر ذكره في كتبهم واستفرغ القوم و سعهم في تصحيحه فلم ينفعهم حتى اقر محققوهم بعدم تمامه ، فهذا شارح المواقف بعد ترويجه بما امكن والايراد عليه ببعض الامور قال : وفى هذا الترويج تكلفات أخر بطلمك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ماقدقيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر و قال التفتازاني في شرح المطالع بعدما اطال الكلام في اصلاحه و والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى و واقر القوشجى في شرح التجريد بورود بعض الامور عليه ممالا يمكن دفعها ، وكذلك الرازى في كتاب الاربعين على مانقله عنه السيد السعيد ره ، فحينتذ يكون ذكر الفضل له بدون اشارة الى ذلك تلبيساموهمالا عتباره عند اصحابه بل يكون نقصا فيهم اذيع مدون على مالايصلح ان يسطر فضلا ان يعتبر، و لنشر الى بعض مايرد عليه فنقول يردعليه :

(اولا) ان دعوى رؤية الجواهر الفردة التي هي الاجزاء التي لاتتجزأ مبنية على تبوتها وعلى تركب الجسم منه الامن الهيولي و الصورة وهو باطل لان الجزء الواقع في وسطالتر كيب الها ان بحجب الاطراف عن التماس اولا ، فعلى الاول لابدان يلاقي كلامنها بعضه فتلزم التجزئة ، وعلى الثاني يلزم التداخل وهو محالو عدم زيادة الحجم وهو خلاف المطلوب و بعبارة آخرى الوسط اما ان يلاقي الاطراف بكله او ببعضه الإليلاقي شيئامنها او يلاقي بعض فالاول يقتضى التداخل وعدم زيادة الحجم والثاني يقتضى التجزئة ، والاخيران ينافيان التأليف من الوسط والاطراف وقد ذكر شيخنا المدقق نصير الدين قدس سر موغير ممن العلماء وجوها كثيرة لابطال الجوهر الفرد فلتر اجع .

و(ثانيا) انه لوسلم ثبوت الجواهر الفردة والتركيب منها فاثبات رؤيتها كماصرح به الدليل موقوف على بطلان كون الطول و العرض عرضين قائمين باكثر من جزء واحدلاستلزامه قيام العرض الواحد بمحلين وانت تعلم انهان ربد لزوم قيام العرض بتمامه في كل واحد من المحلين فهو ممنوع وان اريد لزوم قيامه بمجموع المحلين فسلم ولابأس به

و (ثالثا) انه لوسلم رؤية الجواهر كالاعراض فتخصيص العلة بحال الوجود محل نظر بناء على مذهبهم من احالة كلشىء الى ارادة الفاعل المختار فتصح رؤية المعدوم كالموجود و دعوى ضرورة امتناع رؤية المعدوم عقلا فلاتصلح لان تتعلق بها ارادة الله تعالى و قدرته صحيحة لكن عند نادونهم اذ ليس امتناع رؤية المعدوم بأظهر من المتناع رؤية العلموالارادة والروائح والطموم ونحوها من الكيفيات الموجودة وقدانكروا امتناع رؤيتها.

و (رابعاً) انه لوسلم ان العلة هى الوجود فلانسلم انه باطلاقه هوالعلة بل يمكن ان تكون العلة هى الوجود المقيد بالحدوث الذاتى او الزمانى او بالامكان او بمايشت همه شروط الرؤية وان قلنا ان بعض هذه الامورعدمى لا نهاقيود والقيد خارج ويمكن ايضا ان تكون علة رؤية العرض هى وجوده الخاص به لا المطلق وكذا بالنسبة الى رؤية المجوهر فلا يلزم صحة رؤية البارى سبحانه ، و دعوى اناقدنرى البعيد و ندرك له هوية من غير ان بدرك انهجوهر اوعرض فيلزم ان يكون المرئى هو المشترك بينهما لا نفسهما

وان تكون العلة مشتركة ايضابينهما باطلة لعنع ماذكره من لزوم كون المرئى هو المشترك و ذلك لاحتمال تعلق الرؤية بنفس المرئى بخصوصه الاان ادراكه فى البعد اجمالى ولوسلم تعلقها بالعشترك فهولا يستلزم ان تكون العلة المشتركة هى الوجود المطلق بل يحتمل ان تكون هى المقيد بالامكان والحدوث او تحوهما كماعرفت.

و لواعرضنا عنهذاكله وعنسائر مايوردعلى هذاالدليل فلاريب ببطلانه المخالفته للضرورة القاضية بامتناع رؤية بعض الموجودات كالكيفيات النفسانية والروائح والطعوم فليس هوالاتشكيكا في البديهي.

راماما ذكره من حقيقة الرؤية ففيه ان تلك الحالة الحاصلة عند التغميض انماهى صورة المرئى و محلها الحس المشترك اوالخيال الاالباصرة وهى موقوفة على سبق الرؤية فعيند ان كانترؤية النسبحانه ممتنعة فقدامتنعت هذه الحالة والافلاحاجة الى تكلف انبات هذه الحالة وجعلهاهى محل النزاع، ولوسلم انها غيرموقوفة عليهابناه على انه اراد مايشبه تلك الحالة الحاصلة عندالتغميض لانفسها فنحن لانحكم عليها بالامتناع عادة بدون الشرائط كما حكم هوعليها لانهاكما زعم شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات فكيف تمتنع بدون الشرائط، مع أنهاليست محل النزاع ألبتة بل محله الرؤية المعروفة كما يرشد اليه دليل الاشعرى السابق فان من تأمله عرف انه ارادالرؤية المعروفة ولذا احتاج الى جعل العلة للرؤية هى الوجود ليتسنى له دعوى امكان رؤية الته تعالى، والافلواراد رؤية اخرى عليه سبحانه لكن لا ثبات كون الوجود علم المرؤية المعروفة دخل فى تجويز رؤية اخرى عليه سبحانه لكن المقام الى ذكر معنى للرؤية اليعرفون حقيقته والى جعله محلا للنزاع من دون ان المقام الى ذكر معنى للرؤية لا يعرفون حقيقته والى جعله محلا للنزاع من دون ان يخطر فى الصدر الاول ببال المتنازعين فشوشوا كلمانهم وشو هوا وجه الحقيقة .

هل بحمل الادراك لمنى في المدرك

قال المصنف طبيب الله مثواه

(المبحث السادس) في ان الادراك ليسلمعني والاشاعرة خالفت المقلاء في ذلك وذهبوامذهباغريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكارالضروريات ، فان العقلاء باسرهم قالوا انصفة الادراك تصدر عن كون الواحد مناحياً لا آفة فيه، والاشاعرة قالوا ان الادراك الما يحصل لممنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط، وانام يحصل لم يحصل الادراكوان وجدت جميع الشرائط، وجازعندهم سبب ذلك ادر الدالمعدومات لانمن شأن الادراك ان يتعلق بالمدرك على ماهو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كمَّا يحصل حال وجوده و فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجرى مجرى العلمفيءموم التعلق وحينت ذيلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سبوجدو بان الشيء قد كان موجودا، وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق و الشم واللمس والسمع لانه لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم، وكماان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروريكذاالعلمباستحالة رؤية الطعوم والروائح، وايضا يلزم ان يكون الواحد مناراتياً معالساتر العظيم البقة ولايرى الفيل العظيم ولاالجبل الشاهق مع عدمالساترعلى تقدير ان يكون المعنى قدوجد في الأول وانتفى في الثاني، وكان يصح مناان نرى ذلك المعنى لانه موجودوعندهمان كل موجوديصح رؤيته ، وبتسلسل لان رؤية المعنى انماتكون بمعنى آخر، واي عاقل يرضى لنفسه تتليد من يذهب الـيجواز رؤية الطعم والرائحة والبرودة والحرارة و الصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليدوذوقها باللـان وشمها بالانف وسماعها بالاذن، و هل هذا الامجردسفسطة و انكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالاتهم هــذه المالغة •

وقال الفضل

الظاهرانه استعملالادراك وارادبه الرؤبة و حاصلكلامه ان الاشاعرة يقولون انالرؤيةمعني يحصل في المدرك ولايتوقف حصوله على شرط من الشرائط ،وهذا ماقدمنا ذكره غير مرة وبينا ماهومرادهم من هذا الكلام، ثم ان قوله (وجازعندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمدرك على ماهوعليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده) استدلال باطل على معنى مخترع لعفان كون الرؤية معنى يحصل في الرائى لا يوجب جواز تعلقه بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجودكما ذكر هوفي الفصل السابق و اما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية، ثم ماذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورى مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان راد بهذه الاستحالة المقلية فمسلم والاستبعاد لا يقد و كل نا انه ان راد بهذه الاستحالة المعنى من انه على تقدير كون المعنى موجود ان اداد العادية فمسلم والاتبل لان رؤية المعنى انما تكون لمعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون لمعنى آخر ، فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود و ان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان ترى نفسها لابرؤية آخرى فاقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجود افلا استحالة فيه ولاه صادمة الفرة بهذين البيتين :

وذی سفه بواجهنی بجهل و اکره ان اکون لـه مجیبا یزید سفاهة و ازید حلما کهـود زاده الاحران طیبـا واقول

لاريب انبحث المصنف هنا عام لجميع الاحساسات الظاهرية ولايخس الرؤبة كما يشهد له قوله (وان يدرك ذلك بجميع الحواس من النوق والشم واللمس والسمع) وقوله (وجوازلمس العلم والقدرة) و هو ايضا لم يستعمل في هذا المبحث لفظ الادراك الا بالمعنى المطلق، فالمصنف قصد بهذين القولين التنصيص على غير الرؤية دفعالتوهم اختصاص المبحث بها ، ومع ذلك وقع الفضل بالوهم، كما توهم ايضا انه ارادان الادراك معنى يحصل في المدرك ، و الحال انه ارادان الادراك يحصل لاجل معنى في المدرك ، و حاصل مقصوده انهم قالوا ان الادراك يحصل في الحيوان لاجل معنى في كالحياة ،

ولارببان من شأن الادراك ان يتعلق بالشيء على ما هوعليه في نفسه ولا يتقيدالشي، بالوجود وتحوه الالاجل تلك الشروط السابقة وهم لا يعتبرونها، فيجرى الاحساس بمقتضى مذهبهم مجرى العلم في عموم التعلق فاذا حصل المعنى في الشخص لزم صحة تعلق الرؤية ونحوها بالمعدوم وبان الشيء سيوجدالى غير ذلك، مع انه بمقتضى مذهبهم من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار يلزم ايضاجواز ادراك المعدوم بجميع الحواس الظاهرية كما جازرؤية العلم والقدرة ونحوهما، فظهران مانسبه المصنف اليهم من جواز ادراك المعدومات لازم لهم من اقوالهم واراد بالنسبة اليهم النسبة بحسب ما يلزمهم و ان لم يقولوا به ظاهرا.

ثم انه اراد بقوله (لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما انالملم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى) الى آخره دفع استبعاد نسبة جوازرؤية المعدوم بلا اليهم وحاصله ان رؤية الطعوم والروائح مستحيلة عقلا بالضرورة كرؤية المعدوم بلا فرق فاذا انتزموا بجوازرؤية الطعوم و نحوها مكابرة ومخالفة لضرورة العقل و المقلاه لم بستبعد منهم القول بجواز رؤية المعدوم ، وبهذا تعرف انماذكره الفضل في جوابه بقوله (قدذكر ناانه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع) الى آخره لا ربطله بكلامه اللهم اللان يريد الجواب بدعوى الفرق بين الاستحالتين بان استحالة رؤية الطعوم عادية واستحاة رؤية المعدوم عقلية فيكون قدكا برضرورة العقل من جهتين من جهة دعوى الفرق ومن جهة اصل القول بان استحالة رؤية الطعوم ونحوها عادية .

واما مااجاب به عن التسلسل فمع عدم ارتباطه بمراد المصنف غيردافع للتسلسل، اما عدم ارتباطه به فلانه فهم تسلسل الرؤية بان تتعلق الرؤية برؤية آخرى الى مالا نهاية له بنا منه على انه اراد بالمعنى الرؤية كما سبق وقد عرفت بطلانه و ان مراده بالمعنى هوالامر الذى لاجله يحصل الادراك فيكون مراده بالتسلسل بنا على هذا هو تسلسل هذه المعانى لاالرؤية كما هوواضح من كلامه، وأما انه غيردافع له فلان التسلسل الواقع فى الرؤية انما هو من حيث صحة تعلق رؤية برؤية للامن حيث و جوب التعلق فلا يندفع الا بانكار هذه الصحة لابائبات صحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل في الرؤية المختلفة على انه لامعنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل في الرؤية المغتلفة على انه لامعنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل فى الرؤية المغتلفة على انه لامعنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل

الحقيقية والدر ميلان تعلق امربآخريستدعى الاثنينية بالضرورة .

وامامانسبه الى القوم من انهم دفعوا التسلسل فى الوجود بان الوجود موجود بنفسه لا بوجود آخر فلاربط له بالمقام لانهم ارادوا به عدم حاجة الوجود الى وجود آخر حتى يتسلسل فكيف يقاس عليه رؤية الرؤية بنفسها نعم يمكن الجواب عن اشكال هذا التسلسل بان اللازم هوالتسلسل فى صحة تعلق الرؤية برؤية آخرى الى مالا نهاية لموالصحة امراعتبارى والتسلسل فى الاعتباريات ليس بباطل لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار لكن القول بصحة رؤية الرؤية مكابرة لضروره العقل.

واما مااستشهد به من البيتين فلا يليق بذى الفضل الا الاعراض عن معارضته

انه تعالی لا 'یری

قال المصنف اعلى الله درجته

(العبحث السابع) في انه تماله يستحيل ان يرى خالفت الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئى للبشر اما الفلاسفة والامامية فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر ولاشك فيه، واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه جسم وهومة ابل المرازي فلهذا قالوا بامكان رؤيته تعالى ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته ، فلهذا خالفت الاشاعرة باقى المقلاء وخالفوا الضرورة ابينا فان الضرورة قضية بان ماليس بجسم ولاحال في جسم ولا في جهة ولامكان ولاحيز ولايكون مقابلا ولافي حكم المقابل فانه لايمكن رؤيته ، ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضرورى وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على المتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لاتدر كه الابصار تمدح بذلك لانه ذكرة بين مدحين فانه لايحسن المتناع فان عالى فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا نمدح بين مدحين فانه لايحسن نقصاً والتقس عليه تعالى محال ، وقال تعالى في حق عيره اولى، وقال تعالى وقت وان المنفى المؤبد واذا المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى وان المنفى المؤبد واذا المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى وقال تعالى فقد مدان وقال تعالى فقد مدان النفى المؤبد واذا المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى وقال تعالى فقد مدان وقال تعالى في حق غيره اولى، وقال تعالى فقد مدان في سورة على وقال المناه المناه وقال تعالى في حق غيره اولى، وقال تعالى فقد مدان في سورة على وقال المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى وقال تعالى فقد مدان في سورة على وقال المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى وقال تعالى فقد مدان المناه والدا المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى المناه والدا المتنعت الرؤية في حق موسى فن ترانى والمناه المناه والدارة المتناك المناه المناه المناه المناه المناه المناه والمناه المناه المناء المناه المن

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة السهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رقيته لم يستحقوا الذم ولم يوسفوا بالظلم، واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودلمحكم القرآن ايضاعليه فقد توافق المقل والنقل على هذاالحكم ، وقالوا بخلافه وانكروا مادلت الضرورة عليه وماقادالقرآن اليه، ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف الملم النظرى والاخباروكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله و جعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلباً ممن يعتقد ذلك ولى ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولاظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى مادلت الضرورة عليه وقطمت به الآيات القرانية ، بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكبوا ضد مادلت الضرورة عليه ، ولوجاز ترك ارشاد المقلدين و منعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكب مشائخهم ان انصفوا لم تطول الكلام بنقل هذه الطامات بل اوجب الله تعالى علينا العداء المامة لقوله تعالى : و لينذرو اقو مهم اذار جعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما علينا المامة لقوله تعالى : و لينذرو اقو مهم اذار جعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى

وقال الفضل

ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تمالى ومااختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكرانهم خالفوا الضرورة لانه لايمكن رؤية ماليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالممنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولاتشترط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل و قد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة و يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يسح ان ينكشف لمباددانكشاف القمر ليلة البدركما وردفي الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبرعها بالرؤية فمن عبرعن الرؤية بما ذكر ناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هومن المكابرة ومخالفة الضرورة ، نهان مااستدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى (لاندركه الابسار) فان الادراك في لغة العرب هوالا خاطة الارك بمن في قوله تعالى (قال اصحاب موسى انالمدركون) فلاشك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعام فهومن اصطلاحات الحكماء لاان في كلام العرب يكون الادراك بمعنى العام والاحساس ، ولاشك ان الاحاطة به نقص فيكون نفيه مدحا

والرؤية التي نثبتهاليست احاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى وهوقوله تعالى (ان تراني) لماسأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقداجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفى المؤبد وعندى انه للنفى المؤبد وهذا ظاهرعلي من يعرف كلام العرب، و لكن النأبيد المستفاد منه بحسب مددة الحياة مثلا إذا قال احدلفير ولن اكلمك فلاشك انه قصد التأبيد في زمن حياته الاالنابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمرادبلن ترانى نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذالاينافيرؤية موسى في الاخرة، وكذافي قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان المراد منه نفي التمنى مدة الحياة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة ، ثم ماذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولوجاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انماكان لطلبهم الرؤية تعنتاوعنادا ولهذانسبهم الى الظلمولوكان لاجل الامتناع لمنعهم وسيعن ذلك كما منعهم حين طلبوا امراهمتنعا و هو ان يجعل لهم آلها ، فلماعلمتان العقل لاينافي صحة رؤية الله تعالى و النصوص لاتدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هـــذا الرجل من دلالة الضرورة والنصو توافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة، ولولا ان الكتاب غيرموضوع لبسط الدلائل علىالمدعيات الصادقة الاشعرية بل هوموضوع للرد على ماذكر من القدح والطعن عليهم لذكر نامن الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها هاتحيربه ألباب العقلاءلرزانتها ومكان رصانتها واكن لاشغل لنافي هذا الكتاب الا كسرطامات ذلك الرجل ومزخرفانه وبالله التوفيق .

ثم انه سنح لى بعد التامل فى مسئلة الرؤية انالمنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذاشى، مااظانسبقنى اليهاحد هن علماء السلف وذلك انالمعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون فى معنى الحديث المشهور وهوقوله س (سترون ربكم كماترون القمرليلة البدر) ان المراد الانكشاف التام العلمى الذن لم يحصل فى هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف فى النشأة الثانية ، و الاساعرة المشتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله فى الدي و لا تشترط بضوء و لامقابلة ولاغير همامن الشرائط ثمذكر الشيخ الاشعرى فى ادراكات الحواس الظاهرة انهاء الساعرة ولاغير همامن الشرائط ثمذكر الشيخ الاشعرى فى ادراكات الحواس الظاهرة انهاء الساعرة الماعدة ولاغير همامن الشرائط ثمذكر الشيخ الاشعرى فى ادراكات الحواس الظاهرة انهاء السيرة المناسبة الاستعراء المناسبة الاستعراء المناسبة الاستعراء المناسبة الم

بمتعلقاتها فالابصار الذى هوعبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات و ليست الرؤية الاادراكا بالباصرة فعلى هذاتكون الرؤية علما خاصاو انكشافاً تاماً عاية الامرائه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة ، فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليهاالاحاديث هى العلم التاموالانكشاف الكامل وبقى النزاع فى محل حصولها فكما يجوزان يكون محل حصوله هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محلحصوله التألية والله اعلم .

واقول

قدسبق أن الرؤية بالمعنى الذى ذكره ليست محل النزاع بوجه وقد احد ثوه فرادا ممالزمهم من الاشكالات ، وانما محل النزاع هوالرؤية المعروفة كماعرفته من دليل الاشعرى على انهم اذا اقروا بامتناع رؤية البارى سبحانه فقد امتنع هذا المعنى لماسبق منان الصورة الحاصلة عندالتغميض انماتكون بعدالرؤية ومن توابعها ومحلها الحس المشترك اوالخيال ، فلاوجه للقول بامكانها دون الرؤية ولوفرض انهم ارادوامعنى ليسهوالرؤية المعروفة ولاموقو فاعليها فنحن لانعرفه ولااظنهم يعرفونه فكيف يقع النزاع بيننا و بينهم فيه كمالانحكم بامتناعه عقلا اوعادة قبل المعرفة و اماما اورده الفضل على الاية الاولى من ان الادراك في اللغة الاحاطة وان النقص من جهتها والمدح لنفيها ففيهانه لا المناهد لهفي كتب اللغة والا "ثار العربية بل الظاهر خلافه فان الجدار محيط بالدار والصندوق محيط بمافيه ولايقال انهما مدركان لهما، وعن الصحاحان معنى ادر كته ببصرى والصندوق محيط بمافيه ولايقال انهما مدركان لهما، وعن الصحاحان معنى ادر كته ببصرى كمالا يفهم منه الاالسماع اذاقرن بآلة السمع وقيل ادركنه باذاي ولايفهم منسه الااثر الخواس الاخر اذاقرن بشيء منها.

و امامااستدل بهمن قول تعالى (انالمدركون) فليس في محله لان الادراك فيه هواللحاق فممني مدركون ملحوقون وقدأقر في المواقف وشرحها و التفتازاني في شرح المقاصد بان الادراك بمعنى اللحاق ، لكن زعموا ان اللحاق و الوصول يقتضى الاحاطة فيكون الادراك في الاية بمعنى الرؤية المحيطة ولااعرف وجها للاقتضاء والاستلزام، نعم استشهد لذلك في شرح المقاصد بقوله (ولذا يصح رايت القمر وها ادركه بصرى

لاحاطة الغيم به و لا يصح ادركه بصرى و ما رأيته) و هو بظاهره غير تام لانه ان حصل الغيم والحاجب عن القمر الم يصح ايضارأيته كمالا يصح ادركه بصرى وان الم يحصل الحاجب صحان يقال رايته وادركه بصرى معا،على ان اخذ الاحاطة في معنى الادراك بقوله سبحانه (لاتدركه الابصار) غير متصور سواه اربدالاحاطة بحقيقة المرتى وماهيته اب بجوانبه و باطنه اذليس من شان الابصار احدى هانين الاحاطتين حتى يتمدح تعالى بنفى احاطة الابصار بههذه الاحاطة ، على ان احاطة الابصار بجوانب المرتى انماتكون معصفائه كالزجاج فاذا فرضان النسبحانه نفاها عنه وجعلها نقصافي حقه و هي اشبه بالكمال فرؤيته بلااحاطة اولى بالانتفاء لانهالاتكون الامع كثافة المرتى .

هذا وقداورد القومعلى الاستدلال بالا ية بامور أخر(الاول) ماءن الفخرالرازى وهوان التمدح انما يحصل بنفي الرؤية اذاكانت جائزة عليه تعالى وكان قادراعلىمنع الابصار عن رؤيته تعالى كالمدح بنفي الظلم والعبث فندل الاية على جواز رؤيته تعالى لاعلى امتناعها ،و(فيه) ان اعتبار ذلك انمايتم فيمايرجع الي الفعل لانهلايصح المدحفيه الامع امكانه و القدرة عليه لتعلقه بالقضد واما مايرجع الى الذات و الصفات الذاتية فلا كالعلم و القدرة والوحدانية، ولذايصح تمدحه تعالى بانه لاشريك لهولاولدله مع عدم جواز جعله للشريك والواد وعدم تعلق قدرته بهما ويصح تمدحه بانه غيرعاجز مع عدم جواز العجزعليه وعدم تعلق قدرته به (الثاني) انه لوصح المدح بنفي الرؤية لامتناعها اصح مدح المعدوم بهوهو باطلو كذا الكيفيات النفسانية و نحوها ممانمتنع رؤيتها عندكم، و(فيه) انهانماتمدح بمجموعالامرين اعنى انه يدرك الابصار ولاندركه فانذلك مختص به كما تمدّح في آية اخرى بقوله (وهو يطعم ولايطعم) مع انمدحه تعالى بامتناع رؤيته لايستلزم صحة مدح غيره به وان ثبت لهفانه تعالى بمدح بانه جبار متكبر و لايصح مدح غيره بهعلى أن المطلوب لايتوقف على اختصاص المدح بهتعالى (الثالث) أن اللام في الابصاران كانتللعموم كان النفي في قوله تعالى (لاتدركه الابصار) موجبا لسلب العموم وهوسلب جزئي، و انكانت اللام للجنس كانقوله (لاندركهالابصار) سالبةمهملة وهي في قوة الجزئية ونحن نقول بموجب الجزئية لان الكفار لايرونه تعالي في الاخرة اجماعابل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الثبوت للبعض الاخر فتكون الاية حجة لنالاعلينا،

ولوسلم ان مدلول الاية عموم السلب فلانــلم عمومه فيالاحوال والاوقات حتى في يوم

القيامة ،و (فيه) ان الجمم المحلى باللام ظاهر في العموم بلاريب فيتعين الـوجــه الاول كماان النسبة نسبتان ايجابية وسلبية وخصوصهما وعمومهما تابعان لخصوص متعلقهما وعمومه بلافرق بينهما الاان النفي قديتوجه إلى نفس العموم لاالنسبة فيفيدسل العموم لكنه اجنبي عن قولهسبحانه (لاتدركه الابصار) فلايرادبه الاعموم الملب كغير ممر الايات المستفيضة كقوله تعالى (وما الله يريدظاماللعالمين) ، (وماربك بظلام للعبيد) ، (و ماهي من الطالمين ببعيد) ، (ولاتكن للخائنين خصيماً) ، (ولايفلح الساحرون) ، (لايخاف لدى المرساون) الى غيرذلك ممالايحصى، وقداةر التفتازا ني بذلك فقال في شرح المقاصد عندالكلام في قوله تعالى (لاتدركه الابصار) كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هوالشايع في الاستعمال حتى لايوجد مركثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهواللائق بالمقام كمالا يخفى وقال في شرح المطول في بحث تعريف المنداليه باللام في شرح قول الماتن واستغراق المفر داشمل: وبالجملة فالقول بان الجمع المحلى باللام يفيد تعلق الحكم بكل واحدمن الافراد مثبتاكان او منفيا معاقرره الائمة وشهد بهالاستعمال وصرح بهصاحب الكشاف فيغير موضع على ان مقابلة قوله تعانى (لاندركه الابصار) بقوله (وهويدرك الابصار)المفيد للعموم دالة على ارادة العموم في الأول ايضالان المقصودبه الامتياز و الافتخار على كل بصر٬ ولوسلم اناللام للجنس فلامنى لجعلقوله تعالى (لاتدركه الابصار) سالبة مهملة لانوقوع الجنسفي حيز النفي اظهرفي ارادة العموم مع ان مازعمه المعترضمنان تخصيص البعض بالنفي يفيد الاثبات للبعض الاخر باطل بالضرورة،فانقولناماقام بعض الناس لايدل على قيام البعض الاخرو اماعدم تسليمه لعموم الاحوال والاوقات فليس في محله لحكم العقل بان الاطلاق فيمورد البيان و عدم التمرينة على التقييد يفيد العموم والالنافي الحكمة لاسيما في مقام المقابلة و اظهار الامتياز على العام. واماما اورده على الآية الثانية من انال نفيد التأبيد المقيد بمدة الحياة ففيهان النقييد بهامنتف وضعا بالضرورة وغيرثابت بالقرينة لعدمها ظاهرا فينبغى الحكم بالتأبيد بلاقيدكماهو الظاهر ، على أن النفي ادانعلق بالمطلق افادنفيه مطلقاوهذا بخلاف قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان القرينة فيه على التأبيد في الدنيا موجودة وهي قوله تعالى

(بماقدمت ايديم) نانه دال على انهم يخافون في الدنيا الموت فيها فلايتمنو نه بهالتقديمهم ما يستحقون به العذاب في الاخرة على انه يكفى هنا القرينة المقلية وهى ماذكر والخصم من القطع بانهم يتمنون الموت في الاخرة تخلعا من العقاب (فان قلت) غاية مايدل عليه قوله تعالى (لن ترانى) هو نفى الرؤية خارجا ومدعاكم امتناعها داتا (قلت) اذا ثبت تأبيد النفى ثبت بطلان قول الاشاعرة بالرؤية في الاخرة وهومن المطلوب ، على ان المراد بالنفى هنا الامتناع بقرينة قول موسى بمدالافاقة (سبحانك) فانه للتنزيه و التنزيه عن الرؤية دليل على انها نقص فتمتنع كماستمر فه انشاه الله.

واماما اجاب به عن الاية الثانثة من ان الاستعظام انما هولطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً ، ففيه (اولا) ان الاستعظام انماهو ظاهر ألعظم السؤال المعبرعنه في الاية باكبر من ذلك و (تانيا) ان استدلال المصنف بالاية ليس من جهة الاستعظام حتى يقال انه لاجل التعنت بلمن حيث ذمهم و نسبتهم الى الظلم بطلبهم الرؤية ولا يكون طلبهم ظلما الابكون الرؤية نقصام متنعاعليه تعالى و دعوى انهالو كانت ممتنعة لمنعهم موسى من طلبها كما منعهم من منابه أو الله بالطلة لجواز علمه بعدم امتناعهم بمنعه في المقام او انه منعهم فلم يمتنعوا كما يقربه اصرارهم و قولهم (لن نؤمن لكحتى نرى الله جهرة) ولوكان منعهمؤثر افيهم لمنعهم من طلب الرؤية حتى لوكات ممكنة لعلمه بانها لاتقع في الدنيا .

واماماتحمس به من قوله (لذكر نامن الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها) فانه كلام لا يحتمل الصدق وفيه ازراء بحق اشياخه فانهم افنوا اعمارهم ولم يانوا بما يمكن ان يذكر بصورة الدليل الا ماحكوه عن الاشعرى كما سمعت وقد جعلوه هم وغيرهم هدفالسهام النقد ، على انهم انما يستدلون به للامكان فكيف يأتى بالادلة العقلية على الوقوع ومن العجيب انه بعدما تحمس هذه الحماسة مديد المسالمة وحمل قول المتخاصمين على العلم التام الا ان محله العبن ، فان اراد بالعلم التام بالله سبحانه والانكشاف الكامل له انكشاف حقيقته تعالى فنحن لا تمول به ولا اظن اصحابه يرتضونه، وان اراد به العلم التام بوجوده وصفانه فنحن نقول به وكذلك اصحابه لكن حمل الرؤية عليه بعيد بل مقطوع بخلافه لاسيما وهذا العلم لا يختص بالمؤمن بل يثبت في القيمة للمؤمن والكافر بلافرق بخلافه لاسيما وهذا العلم واخبارهم الدالة على انكشافه سبحانه للمؤمن والكافر بلافرق

نسبه الى الاشعرى من ان ادراك الحواس الظاهرة علم بمتعلقاتها فمسامحة اوسفسطة واما مانسبه الى الامامية من حملهم لماسماه حديثا مشهورا على الانكشاف الكامـــل التام فهو فرية عليهم ادلا يخطر ببال احدمنهم اعتباره حتى يحتاج الى التأويل والحمل

هذاوينبغى التعرض لادلة الاشاعرة و ابطالها تتميما للفائدة ،فنةولاستدلوا على مذهبهم بالعقل وقد تقدم بما فيه ، وبالنقل وهوامران :

(الاول) ما يدل على امكان الرؤية وهوقوله تعالى حكاية عنموسى ع (قال ربى اربى انظر اليك قال لن ترانى) والحجة به من جهتين (الاولى) ان موسى عسال الرؤية لنفسه ولوامتنعت لماسألها .

(واجيب عنه) بامور احسنهاانه إنما سألها على لسان قومه ، ويشهد لصحته امور (الاول) الايات الدالة على طلبهم لهامن موسىع (الناني) قوله في هذه الاية (سبحانك) فانه ظاهر في تنزيه الله عن الرؤية وهويقتضى كونها نقصا ممتنعاعليه سبحانه فاذا كان عالما بكونها نقصا لم يجز ان يكون قد سألها من نفسه واحتمال عدم علمه بالنقص قبل السؤال لوتم بالنسبة الى موسى كان لنا لاعلينا لانه لايصلح حينتذ الاستدلال بواله الرؤية على افت يكفينا عامه في تاني الحال بامتناع الرؤية واذا قال (سبحانك) ، (الثالث) قوله تمالى حكاية عن موسى ع «قال ربي لوشت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفها هنا فان المراد بما فعل السفهاء هوسؤال الرؤية كما عن جماعة من المفسرين (فان قلت) على هذا كان ينبغي ان يقول ارهم ينظرون اليك (قلت) انما قال ارنيلانه أثبت لظلمهم واقوى حجة عليهم لانهم اذا استحقوانزول الصاعقة بمجرد تسبيبهم طلب الرؤية والحال ان سائلها لنفسه موسى وهو المقرب عندالله تمالى ، فكيف لوطلبها لهم وليس سؤاله تتريراً المباطل بل هو نوع من بيان الامتناع بلحاظ ما يتمقبه من اخذ الصاعقة الكاشف عن كون طلب الرؤية ظلما فتمتنع .

(الجهة الثانية) انه تعالى على الرؤية على امرممكن في نفسه وهواستقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن (وفيه) منع الكبرى اذا كان المقصود معجرد فرض الطرفين اواحدهما الاالحقيقة ولوسلمنا ها فيحتمل ان يكون استقرار الجبل ممتنعا بالغيروهو كاف في صحة تعليق الممكن بالذات على

الممتنع فى قوله تعالى ولوكان فيهما الهة الاالله لفسدتا على انه يكفى فى صحة التعليق على الممكن الرؤية فى اعتقاد السائلين ليترتب عليه معرفة الامتناع بالعقاب على السؤال الذى هو ادل من القول و مضافا الى قول موسى بعد ذلك (سبحانك) الدال على الامتناع كما عرفت.

(الامرالثاني) مادل على وقوع الرؤية وهوآيات واخبار عندهم اماالايات فهى قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ، و قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر الكفار وخصهم بالحجب فكان المؤمنون غير محجوبين و هو معنى الرؤية ، وقوله تعالى (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) لان المراد بالزيادة الرؤية كما رواه صهيب عن النبى ص وذهب اليه كثير من المفسرين، و اما الاخبار فروايات كثيرة حتى قال القوشجى روى حديث الرؤية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة

و (فيه) انه بعد ما قام الدليل العقلى على امتناع رؤيته سبحانه يجب التصرف في الظواهر كما في قوله تعالى (وجآء ربك والملك صفا صفا) ، لاسيما وقداقر الخصم و غيره بانهم لايقولون بالرؤية المعهودة القائمة بالشرائط التي هي المستفادة من تلك الظواهر فيلزم التصرف فيها عند الفريقين ولا معين لحملها على المعنى الذي زعموه ، لاسيما وهو الى الان لم يعرف ماهوولم يحك الاستعمال عليه في مورد ، على اناخبارهم ليست حجة علينا خصوصا وجلها او كلها مطعون باسانيدها عندهم و مجردالرواية عن صحابي لانثبت روايته لها مع انهم ان كانوا امثال ابي هريرة فباب الطعن اوسع ،

واما الاية الاخيرة فلا ظهور لها فى المدعى والرجوع فى تفسير ها الى روايـــة صهيب عمل بالرواية وقد عرفت مافيه ،

واما الاية الثانية فظاهرها الحجب عن الله تمالى بلحاظ المكان و هو غير مراد قطعا لانالله سبحانه لايحويه مكان ولا معين لارادة الحجب عن الرؤية حتى يلزم عدم حجب المؤمنين عنها، بل يحتمل كما هوالاقرب ارادة الحجب عن رحمته ومحل القرب المعنوى منه ،

واماالايةالاولى فيمكن ان تكون فيها ناظرة بمعنى منتظرة كما هو المروى عن الميرالمؤمنين ع ونسب الى مجاهد والحسن و سعيدبن جبير و الضحاك ، و اورد عليه

اولا بانكار استعمال النظر بمعنى الانتظار لاسيما مع التعدية بالى ، و ثانيا بان انتظار النعمة غم فلا يقعفى الجنة. والجواب عن الاول ان انكار الاستعمال لايلتفت اليه معنص علمآء اللغة على الوقوع كصاحب القاموس وعن الصحاح وغيره وقد وردبه الكتاب العزيز وغيره قال تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون. انظرونا نقتبس من وركم. غير ناظرين انام وقال الشاعر.

وجوء ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأنى بالفلاح وقال آخر

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

فان المرادبه الانتظار لمناسبة المقام ولو اربد به الرؤية المداء الى سجال بالى كماقيل.والجواب عر · _ الثاني انه لاغم في انتظار النعم لمن يتيقن بحصولها عند ارادته وطوع مشته بل ذلك زيادة في نعيمه على انه الم يظهر من الآية ان النظر في الجنة فلماء يومالقيمة كمايناسبه مابعدهاوهوقوله تعالى (ورجوه يومئذ باسرة نظن انيفعل بها فاقرة) ، ولو سلم ان ناظرة ليس بمعنى منتظرة فلايتجه استدلالهم بالاية لان النظر تأمل المين للشي. لاالرؤية كما في القاموس و غيره ، ولذا يتحقق بدون الرؤية قبال تعالى (وتراهم ينظرون اليك وهم لايبصرون)معانه قال تراهم ينظرون و الرؤية لاترى و انما يرى تأمل المين و تقليبالحدقة ، وايضا يقال نظرت الى الهلال فرايته ولوكان النظر بمعنى الرؤية الما صح تفريعهاعليه ،وايضا يصح وصف النظر بما لاتوصف به الرؤية كالشزر والخشوع ونحوهمافلابكون بمعناها ، فحينتْذ لاندل الاية على تعلق الرؤية به تعالى و(دعوى) انالنظروان لم يكن بمعنى الرؤية ولا يستلزمها الا ان تأمل عيونهم وتقليب احداقهمالي ربهم يدل على رجاتهم رؤيته تعالى فيلزم ان تكون ممكنة وان لم تلزم فعليتها اذلوكانت نقصا عليه تعالى ومعتنعة لنهوا عن التأمل اليه (باطلة) لان صريح الايةان نظرهم اليهتعالى نعمة وفائدة لهدومن الواضح ان التأمل ليس بنفسه نعمة وفائدة فلا بداما منحمل النظراليه تعالى على رؤيته فيكون مجازا فيالمفرد ويثبت مطلوبهم اومن حذف مضاف اى ناظرة الى نعمة ربهـا و ثوابه فيكون مجازاً فىالحذف ، ولا معين للاول بل المتمين الثاني لتعديته بالى اذاوكان بمعنى الرؤية لتمدى بنفسه

رعاية المعنى، فمع هذه الاموركلها كيف يمكنهم الاستدلال بالاية والحال انه يكفينا في منه دلالتها انها على تقدير ظهورها في الرؤية تكون ظاهرة في الرؤية المعروفة ذات الشرائط الخاصة و هم لايقولون بها كما ذكروا فلا بدمن حمل النظر في الاية على امرآخر ولا معين للمعنى الذي يدعونه.

هـذا وقد نسب القوشجى الى اميرالمؤمنين عان المعنى ناظرة الى ثواب ربها فمن الغرائب اعراضه عنه بعد النسبةواخذه بغيره فاذاتر كوا قول عالم علمالكتاب وباب مدينة علمالنبى وعديل القرآن الذى امروا بالتمسك به فنحن لرواية صهيب وابى هررة وامثالهما اترك .

واعلم ان استدلال القوم على الامكان والوقوع بالظواهر التى لاتفيد اليقين ليس فى محله مالم يثبت الامكان بدليل يقينى فتكون مؤيدة له لار احتمال الامتناع مادام باقيالاترفعه الظواهر الظنية والمسئلة ممايطلب فيهااليقين فلا وجه للاستدلال بالظواهر لمن عجزعن انبات الامكان بدليل عقلى اوضرورة كالرازى والتفتازانى و شارح المواقف وغيرهم ونحن لما اثبتنا الامتناع بضرورة العقل ساغ لنا الاستدلال بالظواهر تأييداً لحكم العقل.

العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمتين

قال المصنف قدس الله نفسه

(المسئلة الثانية) في النظر وفيه حباحث (الاول) ان النظر الصحيح يستلزم المام. الضرورة قاضية بأن كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة و هذا الحكم لايمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لايحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث وان النفس جوهر و ان الحاصل اولا اولى من حصول هذين ، و خالفت الاشاعرة كافة المقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين ، و جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لايحصل ولا فرق بين حصول العلم

بان الـواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الـواحد نصف الاثنين و الاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث اوان النفس جوهر اوان الانسان حيوان اوان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و الاثنان نصف الاربعة واى عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنين نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث ، وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل الـه العلم بان الواحد نصف الاربعة وان زيداً ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الاعين السفسطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعرى انحصول العلمالذي هوالنتيجة عقيبالنظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بنآء على ان جميع الممكنات مستندة عندهالىالله سبحانهابتدآ. اىبلا واسطة وعلى انه قادر مختارفلا يجب عنه صدورشي، منها ولا يجب عليه ،ولاعلاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراه العادة بخلن بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و الرى بعد شرب الماه فليس للمماسة و الشرب مدخل في وجودالاحراق والري بلالكل واقعة بقدرته واختياره تعالى، فله ان يوجدالمماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال و اذا تكرر صدورالفعل منه وكان دائما اواكثرياً يقالانه فعله باجراء العادة و اذا لمبتكرر اوتكررقليلا فهو خارق العادة اونادر ولاشك ان العلم بعد النظرممكن حادث محتاج الى مؤثر ولا مؤ ترالاالله فهوفعله الصادرعنه بلا وجوب منه ولاعلية وهو دائم اواكثرى فيكون عاديا ، هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا ، فالخصم اماان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط فلابكون التخلف محالا عقلا، و انارادالوجوب عادة بمعنى استحالة النخلف عادة وان جازعةلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا، والماقوله أن الاشاعرة جملوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراه محص لانمن قال بالاستلزام عادة على حسب ماذكرناه من مراده لم يكن قائلًا بكونه اتفاقيا كماصوره هوفيالامثلة على شاكلة طاماته وترهاته ، وكأنه

لم يفرق بين اللزوم العادى وكون الشىء اتفاقيا اويفرق ولكن يتعامى ليتيــر لعالتشنيع والتنفيروالله العالم .

واقول

قد عرفت مماسبق فى المبحث الثانى من المسئلة الاولى انه لوقلنا باستنادا لممكنات كلها الى الله تعالى بلاواسطة وانكرنا العلاقة و السببية بين الحوادث المتعاقبة خارجا او طبعالزم عدم الحكم على الجسم بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان وازم جواز وجود المرض بلامعروض و الجسم بلامكان و كلها باطلة الى غير ذلك ممامر، و منه يعلم مافى قوله لامؤنر الاالله تعالى كماسيأتى توضيحه ان شآء الله تعالى .

واما قوله (فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة) فان اراد به ان له ان يوجد المماسة بدون الاحراق مع كون النار والمماس لها على طبيعتهما فممنوع اذليس محلا المقدرة لكونه محالا وان اراد به ان له الايجاد مع تغيير الطبيعة فمسلم ولكنه خارج عن محل الكلام كماان ايجاد الاحراق بلامماسة ان اراد به الاحراق الندى ينشأ بشخصه من النار فممنوع ، ولا يخفى ان التوقف على الاسباب لاينا فى القدرة لان المقدور بالواسطة مقدور كما ان وجوب المسبب بعد اختيار السبب لاينا فى القدرة والاختيار فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح ، وقوله (هذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط) واضح البطلان لانه ان اراد بالشرائط الاعم من شرائط القياس و شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم و الغفلة فامكان عدم التفطن مع اجتماع الشرائط من اظهر المحالات ، و ان اراد بها خصوص شرائط القياس فامكان عدم التفطن مسلم لكن اعتبار وجود شرائط العلم مفروغ عنه فى كلام كل مباحث بمثل المقام .

واماماذكره من ان سبة المصنف الى الاشاعرة انهم جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض فغريب اذلم يردالمصنف بكون الحصول اتفاقيا الحصول في بعض الاوقات دون بعض بل ارأد به الحصول بلالزوم لانه قال اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لا يحصل فوصوب بلا يحصل في وقت دون آخروهو صريح فيما لا يحصل فوصف الانفاقي بما يمكن حصوله وعدمه لا بالحصول في وقت دون آخروهو صريح فيما

قلنا على انه لو اراد بالحصول الانفاقي الحصول في بعض الاوقات لم يبعد عن الصدق لان الخصم لم يجعل في اول كلامه حصول العالم بعد النظر دائميا ، بل قال هو دائم او اكثرى كما هو عين كلام شارح المواقف فانه نقل لفظ المواقف و شرحها بعينه من قوله بنآء الى قوله فيكون عاديا و حينئذ فاى الامرين اراده المصنف يكون ما صوره من الامثلة و اردا عليهم وهو ظاهر.

النظر واجب بالمقل لابالسمح

قال المصنف طاب رمسه

(المبحث الثاني) في ان النظر واجب بالعقل، الحق ان مدرك وجوب النظرعقلي لاسمعي وان كان السمع قددل عليه ايضا بقوله تعالى (قل انظروا) ، وقال الاشاعرة قولًا بلزم منه انقطاع حجج الانبيآ ، وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال (لتلايكون للناس على الله حجة بعدالرسل) فقالواانه واجب بــالسمم لابالعقل وليس يجب بالعقل شيء ألبتة فيلزمهم افحام الانبيآء والمحاض حجتهم، لان النبي اذاجاه الى المكلف فأمره بتصديقه و اتباعه له يجب ذلك عليه الا بعدالعلم بصدقه اذبمجرد الدعوى لايثبت صدقه بل ولابمجرد ظهور المعجزة على يده مالم ينظم اليــه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عندالله تعالى فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله فهوصادق ، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا ، فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر ،والنظر لاافعله الا اذاوجب على وعرفت وجوبه ، ولم اعرف وجوبه الا بقولك ، وقولك ليس بحجة على قبل العلم بصدقك ، فتنقطع حجة النبي ولايبقي لهجواب يخلص بهفتنتفي فائدة بعثة الرسل حيث لايحصل الانقياد الى اقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا ، و هذا هوعين الالحادو الكفر نعوذ الله منه ، فلينظر العاقل المنصف هل يجوزله أتباع من يؤدى مذهبه الى الكفر، و انما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة .

وقال الفضل

اعلم ان النظرفي معرفةالله واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوتــه فمند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تمالي(انظروا) ولان معرفة اللَّمواجبة اجماعاوهي لاتتم الابالنظر ومالايتم الواجب المطلق الابه فهوواجب ومدرك هذاالوجوب هوالسمع كماسيتحقق بعدهذا ، واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجــوب النظر لكن يجملون مدركه العقل لاالسمع و يعترضون على الاشاعرة بانه لولم يجب النظر الابالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عزائبات نبوتهمفيمقام المناظرة كماذكره من الدليل، والجواب من وجهين (الاول) النقض وهوان ماذكرتم مــنافحام الانبيــاء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هومذهبنا و الوجوب العقلي الذي هومـــذهبكم ، فماجوابكم فهوجوابنا وانماكان مئتركا اذلووجب النظر بالعقل فوجو بهليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الي انظار دقيقة من ان المعرفة و اجبة وانهالاتتم الابالنظروان مالايتم الواجب الابه فهوواجب فيقول المكلف حينئذ لاانظر اصلا مالم يجب ولايجب مالم انظر فيتوقف كلرواحد منوجود النظر مطلقا و وجوبه على الاخر (لايقال) انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطرى القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات بنساق ذهنه اليها بلاتكلف ويفيده العلم بذاك يمني بوحوب النظر ضمرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه علىطرفيه (لانانقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ماذكر تموممن المقدمات الدقيقة الانظار باطل ، و علي تقديرصحته بان يكونهناك دليلاخر فللمكلف ان لايستمعاليه والي كلامه الذياراد تنبيهه بهولايا ثمبترك النظر اوالاستماعادالم يثبت بمدوجوب شيء اصلافلايمكن الدعوة و اثبات النبوة وهوالمراد بالافحام.

و (الجواب الثاني) الحلوهوان يقال اداقال المكلف لااعرف صدقك الاباانظر والنظر لاافعله الا اداوجب على وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ، ولكن لايلزم ان تعرف ذلك الوجوب، فان قال الوجوب موقوف على علمه به ، قلنا لايتوقف ادالعلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلوتوقف الوجوب على العلم بالوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان قال

مالم اعرف الوجوب لم انظر، قلنا ماذا تريد بالوجوب الذى مالم تعرفه لم تنظر ، فان قال اربد بالوجوب مايكون ترك الواجب به انماً وفعله نوابا ، قلنا ققد اثبت الشرع حيث قلت بالنواب والافبطل قولك ووجوبه لااعرفه الابقولك فاندفع الافحام ، وان قال اردت بالوجوب مايكون ترك الواجب به قبيح الايستحسنه المقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان المقل ، قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذار اجبت المقلا، وتاملت فيه بمقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح و فيه مفسدة فبطل قوله ولم انظر مالم اعرف الوجوب واندفع الافحام .

(لايقال) هذا الوجه الثانى هوعين الحسن والقبح المقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم (قلنا) لاناتقول ليس هذا من الحسن والقبح اللذين وقع فيهما المنازعة اصلالان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح و الثواب والذم والمقاب هومحل النزاع فهوعند الاشاعرة شرعى وعند المعتزلة عقلى واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الفرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالانفاق، بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالانفاق، ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام مسلكالم يسلكه قبلنا احدمن السلف واكثر من اطلعنا عليه من كلامهم لم يفددفع الافحام كما هوظاهر على من يراجع كلامهم والشالعالم. اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعى في هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفرو الالحاد، ثم ان من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادني تأمل، ثم رتب عليه التكفير و التفسيق، وهذا غاية الجهل والتعصب وهور جل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الحلة من الرفضة والمبتدعة.

واقول

ان الجواب النقضى انما يتوجه اذا كان الدليل العقلى على الوجوب نظريا اوضروريا محتاجا الى تنبيه وإما اذا كان ضروريا غنيا عن التنبيه فلاكالدليل الذى ذكره المصنف فان المقدمة الاولى منه وهى (ان النظر دافر للخوف) وجدانية لان النظراما ان يحسل به القطع المؤمن للقاطع اويوجب الامان من جهله لولم يقطع لان النظر غاية المقدور،

والمقدمة الثانية وهمى(ان دفعالخوف واجب) ضرويةاولية لاتحتاج الى التنبيه كالاولى (فان قلت) اين الخوف حتى يوجب دفمه (قلت) لاريب ان كل عاقل يحتمل بالضرورة ان له رباً لازمالمبادة وانه يعاقبه بجهله فيه وترك النظرفي معرفته والاخلال بعبادته فيحصل له الخوف بالضرورة فيحتاج الى النظر و يجب عليه عقلا.

ولا يخفى ان الخصم اخذ هذا الجواب النقضى بعينه من المواقف و شرحها من غير تدبر بعدم انطباقه على المورد لان المصنف ذكر لوجوب النظر دليلا ضروريا وماذكره في المواقف دليل آخر نظرى ، فرأى الخصم ان صاحب المواقف ذكر جوابا سماه نقضا فاخذه بلفظه من غير معرفة بعدم انطباقه على الدليل الدنى في الكتاب وانه لا يكون نقضا عليه وانما يكون نقضا على مابينه في المواقف ، ثم انه قدذكر في المواقف نظير الدليل البديمي المذكور وجعله دليلاعلى وجوب المعرفة عقلا لاعلى وجوب النظر فقال د المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وهواى الخوف ضرر ودفع الضرومة عن النفس واجب ولوقال المعرفة دافعة للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة لكن اولى.

و اما ماذكره في الحل فيردعليه امور (الاول) انقوله «الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر » كلام غير نافع وهو الذي اقتصر عليه علماء الاشاعرة لان تحقق وجوب النظر في الواقع وان لم يتوقف على العلم لكن لايؤ ترفي لزوم اطاعة المكلف له مالم يعلمه فان من لا يعرف الوجوب يكون معذورا في مخالفته و ترك النظر هو المعجرد احتمال ولوادعيت عدم المعذورية عقلا في مخالفة الوجوب الشرعي الواقعي بمجرد احتمال المكلف له رجمت الى حكم العقل وصار المحرك للمكلف على النظر هو المقلل الالشرع والجاهمة أنما يرتفع الافحام بعلم المكلف بالوجوب لا بمجرد وجوده في الواقع، وقول مدعى النبوة لايفيده العلم فلا يرتفع الافحام بخلاف الدليل المقلى فانه يشت الوجوب ويفيدالعلم، فيرتفع الافحام .

(الثانى) انه لايلزم من قول المكلف اريد بالوجوب مــايكون نرك الواجب به انما وفعله نوابا ان يكون مثبتا للشرع مذعنا به لان استعمال اللفظ في معنى لايستلزم اعتقاد المستعمل بالمعنى بل يكفيه سماعه اله مستعملا به عند اهل الشرع فاذا اراده صح كلامه من غيراعتقـاد به ولزم الافحام .

(الثالث) ان نتيجة قوله (وان قال اردت بالوجوب ما يكون الواجب به قبيحا) الى آخرهان يكون الوجوب عقليا وحينتذ لوتم لايكون جواباحليا عن اشكال الافحام بنآه على الوجوب الشرعى ، فظهران زيادة الخصم على جواب الاشاعرة بقوله (فان قال مالم اعرف الوجوب لم انظر) الى آخر جوابه زيادة لاغية لاننفع الاشاعرة لاشتمالها على مقدمتين اولاهما لاتدفع الافحام والثانية تجعل الوجوب عقليا كما عرفته فى الامرين الاخيرين ، واعلم اندليل المصنف العقلى كما يثبت وجوب النظر لمعرفة الله تعالى يثبت وجوب النظر لمعرفة النبى الاان وجه الخوف مختلف ولا يبعد ان المصنف اراد الامرين كما هوظاهر من كلامه والله العالم .

المعرفة واجبة بالعقل

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثالث) في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع دل عليه لقوله تعالى (فاعلم انه الالهاالله) الان كر النعمة واجب بالضرورة و آثار النعمة علينا ظاهرة فيجب علينا ان نشكر فاعلها، و انما يحصل بعمرفته ، و الان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف و دفع الخوف واجب بالضرورة، و قالت الاشاعرة ان معرفة الله واجبة بالسمع الابالعقل فازمهم ارتكاب الدور المملوم بالضرورة بطلانه الان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فات من الانعرفه بشى، من الاعتبارات ألبتة نعلم بالضرورة انا الانرف انه اوجب، فلواستفيدت معرفة الموجب من جعرفة الايجاب لزم المحول المعالى وايضالو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكات الامربها المان يتوجه الى العارف بالله تعالى اوالى غير العارف والقسمان باطلان ، فتعليل الايجاب بالامر محال ، اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تعالى الحارف بالله تعالى الناني فلان غير العارف والنه تعالى الناني مدف ان الله تعالى الن يعرف ان الله تعالى الناني فلان غير في ان الله تعالى الناني فلان غيرف ان الله تعالى الناني فلان عرف ان الله تعالى الناني فلان الناني فلان قيرف ان الله تعالى الناني فلان الناني فلان قيرف ان الله تعالى الناني فلان الناني فلان النائي فلان قيرف ان الله تعالى الناني فلان النائي فلان النائي

قد امره وان امتثال امره واجب الله امره والالزم تكليف مالايطاق، وسياني بطلانه ان شآء الله تعالى .

و قال الفضل

لابد فيهذا المقام من تحرير محل النزاع اولا ، فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذى اختلف فيه هل انهمستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انهمستفادمن العقللان شكر المنعم موقوف علىمعرفته والشكرواجب بهذا المعنى بالعقل و لانزاع للاشاعرة في هذا ، وان اريد به مايوجب ترتب الثواب والعقاب فلاشك انه مستفادمن الشرع لان العقل ليس لهان يحكم بمايوجب الثواب عندالله والممتزلة يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهمافقي المذهبين لابدوان يوجدهن الشرع امالكو نهحاكما اولكونه كاشفاء فكل مايرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب، لأن في القولين لابد من الشرع لبحكم اويكشف. ثهماذكرمن إن معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال ومايتفرع عليهمامن الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سبباله من الاختلاف وغيره، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لمدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لايخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعماقد طلب منهم الشكر عليها بلهم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا، و ان سلم حصول الخوف فلانسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يعضه ادقد يخطى. فلا يقم العرفات على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ،ثم ماذكر من لزوم الدورمندفم بان وجوب المعرفة بالشرع فينفس الامر لايتوقف على معرفة الايجاب فينفس الامر فلايلز ماالدور ، تهماذكر من ان المعرفة لانجب الأبالامروالامراما ان يتوجه الى العارف او الغافل و كلاهما باطل ، فتقول في جوابه المقدمة الثانية القاتلة بان تكليف غيرالعارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذغرطاانكليف فهمه وتسووه لاالملهوالتصديقبه لان الغافل من لايفهم الخطاب اولم يقلله أنك م كان فتكليف

غيرالعارف ليس مناامحال فيشيء والله اعلم.

واقول

لايخفى ان معنى الوجوب هولزوم الفعل وعبر بعضهم بطلب الفعل مع المنع من الترك وهذا معالا بشتبه فى نفسه على احد ولا فى كونه هودون غيره محل النزاع ، فاى وجه لتركه والترديد فى معنى الوجوب بين امرين لاربط لهما بالمقصود اللهم الا ان يربد الترديد فى سبب الوجوب العقلى و دليله لافى معناه فهو حسن اذا كان غرضه من الشق الاول فى الترديد تسليم الدليل الاول الذى استدل به المصنف مع ارادة الخصم بالاستحسان هو الاستحسان على وجه اللزوم لكن دعوى نسليم الاشاعرة الهذا الدليل وعدم النزاع لهم فى وجوب شكر النعم غير صحيحة لاسيما اذا اربد به اثبات وجوب المعرفة عقلاكما سمعت وانكروا وجوب شكر المنعم عقلا مدتين اولا انه تصرف فى ملك الغير فلا يجوز بدون اذنه و تانيا انه لووجب عقلا فان كان لالفائدة يلزم العبث و ان كان لفائدة اها فى الدنيا و انه مشقة اوفى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها .

ويرد على الاول انهم ان ارادوا بملك الغير الجوارح والقوى المدركة ففيه ان الله سبحانه انما خلقها ليتصرف بها صاحبها الا ان يثبت منعالشرع في موردفيستثنى، وان ارادوا به افعال العبد فهى عندهم مخلوقة لله تعالى فلا تصرف للعبد فيها على ان الاصل الا باحة عند الشك كما حقق في اصول الفقه ، و يرد على الثاني انا نختار انه لغائدة الشاكرسوا، قلنا انها في الدنيا لان المشقة لايلتفت اليهافي جنب الفائدة كيف ولا تحصل فائدة غالبا بدون مشقة ام في الاخرة لان العقل مستقل بها وحاكم بالثواب عندالله تمالي كماستعرف ان آمالله تعالى.

واما قوله(وان اريد به مايوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع) فهو خارج عن المقام لان الكلام انما هو في اصل الوجوب العقلى و دليله ولا ربطله بمسئلة استحقاق الثواب والعقاب على طاعة التكاليف الشرعية و مخالفتهاكما ان قولنا بالاستحقاق لا يتوقف على كشف الشرع بالضرورة ،وكيفكان فأن اقر الخصم بوجوب

معرفة الله تعالى عقلا وان العقل ملزم للانسان بالمعرفة و ان لم يعرف انشرع، لوجوب شكر النعم عقلاالموقوف على المعرفة فهو المطلوب ولكن اصحابه لا يعترفون به و ان انكرذلك تبعالاصحابه فما هذه التفاصيل الخارجة عن المقصود و الاغاليط التي لا يعرف معناها ولانتيجة لهاالانشوبش الكلام وتلبيس الحق، ومن جملة الخبط في كلامه قوله (والمعتزلة يوافقون اهل السنة في ان الحسن و القبح بهذا المعنى مركوزان في العقل) فان حق العبارة ان يقول ثابتان بالشرع بدلا عن قوله مركوزان في العقل لان الاشاعرة لا يقول و العقاب عقلا.

و اما ما اجاب به عن الدليل الثانى الذى ذكره المصنف فهو عين لفظ المواقف وشرحها من قوله نحن نقول بعد تسليم الى قوله فيكون النحوف حينئذ أكثر وبردعليه:

(اولا)ان منع حصول الخوف بدءوى عدم شعور الناس بسببه وهو الاختلاف خطأ ظاهر سواء اراد المصنف بالاختلاف الاختلاف مى وجودالله تعالى ام فى ان لهذه النعم منعما، وذلك لان الاختلاف فى الامرين اظهر الوجدانيات والمشاهدات و ابير محال الخلاف فى الديانات فكيف يمكن ان لايشعر به الناس ، نعم ربمالا يبالى الناس بالجهل ومقتضى الخوف وهو امر آخر .

و(ثانيا) ان تقييد المنعم بانه قد طلب الشكر عليه اخطأ آخر لمنافاته لمذهبنا وهم يريدون حكاية دليلنا فانانقول ان وجوب شكر المنعم عقلى لاشرعى وانما الشرعمؤكد و (ثالثا) ان عدم تسليم كون العرفان الحاصل بالنظر دافعا للخوف لاحتمال فساد المنظر خطأ ثالث لانكل قاطع لا يتصور حين قطعه انه مخطى، ولا يحتمل فساد نظره اذ يرى انه قد انكشف له الواقع والالم يكن قاطعا فكيف لاير تفع خوفه وان كان مخطئاً في نفس الامرو الواقع ، بل عرفت في المبحث السابق ان النظر دافع للخوف و ان لم يؤد الى القطع لانه غاية المقدور (فان قلت) المقصود ان من يريد النظر يحتمل انه على تقدير قطعه يكون مخطئاً فلايكون الاقدام على النظر مؤ منامن الخطأ ودافعا للخوف حتى يجب (قلت) انه وان احتمل ذلك الاانه يعلم بانتفاء الخوف مه لعلمه بكون القاطع معذورا وان اخطا فالانسان بدون النظر في خوف ومع النظر يحصل له الامان لعلمه

بانه اما ان يحصل له القطع اولاوعلى التقديرين يكـون معذورا آمنا لان ذلك غاية مقدوره .

و اما ماذكره فى دفع الدور فلا ربط له بقدمتى الدور اللتين ذكرهمااامصنف، لان الاولى قائلة ان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والثانية قائلة ان معرفة الموجب متوقفة على معرفة الايجاب وصريح ماذكره الفضل منع توقف وجوب المعرفة على معرفة الايجاب وهو اجنبى عن المقدمتين.

و اماماذكره بالنسبة الى تكليف غير العارف فعما تلقنه من المواقف وشرحها بلفظه من دون معرفة بعد • صلوحه للجواب، فانه يرد عليه امور:

(الاول) انه غير مرتبط بمراد المصنف لانه اراد بغير العارف من لم يعرف الله تمالي لاالغافل عن التكليف .

(الثاني) انه زعم ان شرط التكليف فهمه وفسر الغافل بمن لايفهم الخطاب ثم حكم بان تكليفه غيرمحال ، وهوتناف ظاهر لانه اذا اشترط في التكليف فهمه و كان الغافل لايفهم الخطاب فكيف يجوز تكليفه .

(الثالث)ان كلام المصنف اشتمل على مقدمتين لاربط لجواب الفضل بهما الاولى ان غير العارف بالله بهما عرف به يستحيل ان يعرف ان الله قد امره وان امتثال امره واجب ، الثانية انه اذا استحال ذلك استحال امرالله تعالى والالزم تكليف مالايطاق، و من الواضع ان ما ذكره لا يصلح ان يكون ردا لاحدى المقدمتين لوكان له معنى و

الله نمالي قادر طي كل مقدور

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المسئلة الثالثة) في صفائه تعالى وفيها مباحث (الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك ، لان المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادر اعلى جميع المقدورات ، وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد، وقال أخرون انه المدون انه

تهالى لايقدر على القبيح، وقال آخرون انه لايقدر ان يخلق فينا علماضروريا يتعلق بما علمناه مكتسباً، وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذا انه تعالى واجب الوجود وكل ماعداه ممكن وكل ممكن فانه انما يصدرعنه اويصدر عمايصدر عنه ولو عرف هؤلاه الله تعالى حق معرفته ام تتعدد اراؤهم و لاتشعبوا بحسب مانشعبت اهواؤهم .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعمسائر المقدورات والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هي الذات والمصحح للمقدورية هو الامكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها ، هذا مذهبهم وقدوافقهم الامامية في السواء فاذا ثبتت على المحمد المنتزلة، فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان ارادبه الاشاعرة فهوافتراء وان ارابه غيرهم فهو تلبيس و اراءة للطالبين ان مذهبهم هذا ، لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الااعلى لاشاعرة ، و بالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف ، واما قول بعضهم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فهومذهب ابى القاسم البلخى، واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريافهومذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل و الحق ماقدمناه .

واقول

لا يخفى ان المقدمة الاولى من دليلهم المذكور اتفائلة ان المقتضى القدرة هو الذات مبنية على ان صفاته تمالى غبرذاته وسياتى انشاء الشتمالى انهاعين ذاته ، كما ان المقدمة الثانية الفائلة المصحح المقدورية هو الامكان مستلزمة المدور او التسلسل لان صفاته سبحانه عندهم ممكنة ومنها القدرة فيلزم ان تكون القدرة مقدورة و هو دور او تسلسل واما المقدمة الثالثة القائلة ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواه فمحل اشكال كيف و اقتصاء الذات لصفاتها الممكنة عند هم بالا يجاب ولباقى الممكنات بالاختيار ، فتختلف النسبة ، وعليه فمن الجائز ان تكون مقدورية بعض الممكنات للذات مشروطة بشرط منتف او أن لمقدوريتها لها مانعافلا يشبت عموم قدرته، فالاولى الاستدلال عقلالهموم قدرته تعالى بماذكر والمصنف من ان المقتضى اى العلمة لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان

ضرورة توقف ترجيح احدطرفى الممكن على الاخر على القدرة (فان قلت) انها يشبت بهذا الدليل عموم مقدورية الممكنات لاعموم قدرته تعالى اذلوائبت عمومها لانبت عموم قدرة العبد ايضالجريان الدليل بعينه فيها فيجوزان يكون بعض الممكنات مقدوراً المتحالى و بعضها مقدورا للعبد خاصة لاختلاف الخصوصيات (قلت) الامكاف يستدعى الحاجة الى المؤثر والانتهاء الى الواجب تعالى فيصلح هذا الدليل دليلا لعموم قدرته تعالى بلحاظ ما بستتبعه الامكان من حاجة على ممكن اليه عزوجل لا بلحاظ ذات الامكان فقط حتى يلزم عموم قدرة العبد ايضا، (فان قلت) الحاجة انما تقتضى تأثر الممكن عن الواجب ولوبنحو الايجاب فلايلزم عموم قدرته اكل ممكن لجواز كونه سبحانه موجبا لبعض الممكنات كما يقوله الاشاعرة في صفات البارى سبحانه والايحاب مناني موجبالاستلزامه لاعتبار ان تكون صالحة للقعل والترك (قلت) لا يصح فرض كونه تعالى موجبالاستلزامه تعدد القدماء وهو باطل كماستعرفه ان شاء الله تعالى .

واماقوله (ان ارادبه الاشاعرة فهوافتراه وان ارادبه غيرهم فهو تلبيس) ففيه انهارادبه من قدموا على اميرالمؤمنين ع غيره لتصريحه فى البحث الاتى بان اباهاشم من الجمهور، وفى مباحث البقآء بان النظام منهم مع انهما من المعتزلة، فلاتلبيس منه، هذا وللقوم أقوال اخرلم يتمرض لها المصنف ذكر فى المواقف بعضها وذكر ابن حزم فى اواخر البجزء الثانى من الملل والنحل جملة منها وحكى نصير الدين الطوسى فى كتاب قواعد المقاتد التولي بانه تمالى لا يقدر ان يخلق فينا علما يتعلق بماعلمناه مكتسبا، واعلم ان قولنا بانه تمالى قادر على الشىء بماهو ممكن بالذات لاتنا فى امتناعه او وجوبه بالذير وهوظاهر، وبدل من النقل على عموم قدر ته تمالى مثل قوله تمالى: (والله على كل شى، قدير)

الله تعالى مخالف لنبره

قال المصنف طيب الله ضريحه

(المبحث الثانى) في انه تعالى مخالف لغيره، العقل والسمع متطابقان على عدم مايشبهه تعالى فيكون مخالفالجميع الاشيآ، بنفس حقيقته، وذهب ابوهاشم من الجمهور و انباعه الى انه تعالى يخالف ماعداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة همنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من النوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث التجرد او المقارنة الى غير ذاك من اللوازم مشتر كابينها و بين الله تعالى عن ذلك علوا كبيراً، نهم ذهبوا مذهباغريبا عجيباً وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجولة ولاموجودة ولامعدومة وهذا الكلام غير معقول في غابة السفسطة.

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة الالامرزائد عليه وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انماهى بالذات ولس بين الحقائق اشتراك الافى الاسمآ، والاحكام دون الاجزاء المقومة ، و قال قدماه المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية و الحقيقة وانما يمتازعن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحياة والعلم التام و القدرة التامة ، و اما عندابى هاشم فانه يمتازعما عداه من الذوات بحالة خاصة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية و هذا مذهب ابى هاشم و هومن المعتزلة .

واقول

هذا كله من كلام المواقف وشرحها الى قوله تسمى بالالهية فكانهجآه ناقلالكلامهما بلافائدة تتملق بالجواب عن ابى هاشم وغيرهمن مثبتى الاحوال و قوله هومن المعتزلة لاينفعه لان بعض مثبتى الاحوال من الاشاعرة وهم قائلون بعقالة ابى هاشم على ان المصنف بصدد الردعلى الجمهور مطلقا من دون خصوصية للاشاعرة، ثم ان الاشعرى يقول ان الاشتر اك

بالاحكام يستلزم الاشتراك بالذات والذانيات فعا معنى حكمه بالمخالفة بين الموجودات فى الذات معاشتراكها فى الاحكام اللهم الاان يريد بالاحكام الامور الاعتبارية لاالحقيقية هذا واستدل ايضا اصحابنا وغيرهم على المخالفة بانه تعالى لوشاركه غيره فى الذات و الحقيقة لخالفه بالتعيين لضرورة التعدد ، ولاريب ان مابه الافتراق غيرها به الانفاق فيلزم التركيب فى هوية الواجب نعالى وهوباطل ، وبقوله تعالى (ليس كمثله شىء) واستدل ابوهاهم واتباعه على المساواة بان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومحل القدمة مشترك بين اقسامه وردبان المشترك هومفهوم الذات وهواعتبارى فلا بنفع الاشتراك في في اثبات الاشتراك بالحقيقة والماهية.

انه تعالى ليس بجسم

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

(المبحث الثالث) في انه تعالى ليس بجسم، اطبق العقلاء على ذلك الااهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالواان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنسه كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل جمعة على حمارينادى الى الصباح هل مدن تاتب هل من مستغفر، وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها ، والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضة التي تلزمهم و انكار الضروريات التي تبطل مقالتهم ، فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحدث فانه يكون وقد نبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان مالا ينفك عن المحدث فانه يكون واجب الوجود مفتقراً الى مؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وهذا خلف ، وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلمين في الدنيا يعانقونه في الدنياو قالداودا عفوني عن الفرج واللحية واسألوني عماوراه ذلك ، وقالمان معبوده جسم ذولحم ودم وجوارح واعضاه وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه . فلينسف العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلا، وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلا، وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلا، وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات

الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء فيشيء ألبتة. وقال الفضل

ماذكره من مذهب المشبهة و المجسمة ، وهم على الباطل و ليسوا من الاشاعرة و اهل السنة و الجماعة ، و اماما نسبه الى الحنابلة فهوافتراء عليهم فان مذهب الامام احدين حنيل في المتشابهات ترك التأويل و توكيل العلم الى الله تعالى ، ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التأويل وهوما اختاره احمد وتوكيل العلم الى الله تعالى كماقال الله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آ منابه كل من عندر بنا) فهولاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفى الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لاانهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كماذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلا، واى فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وماذكره من الطامات والترهات فليس مرمذهب اهل الحق والرجل معناد بالطامات.

واقول

المنهوم من كلامهان اسم اهل السنة و الجماعة مخصوص بالاشاعرة وهوغير مسلم عندالمعتزلة و المجسمة وغيرهم فهم في هذا الاسمسواء وكيف يختص هذا الاسم بالاشاعرة وهوقد حدث قبل شيخهم الاشعرى في ايام معوية ونسب الشهرست ني في الملل والنحل القول بالجسمية الى الكرامية وعدهم من الصفاتية وهم من اهل السنة و نسبه في المواقف أليهم ابضا والى مقاتل بن سليمان وغيره ، وذكرفيها وفي الملل والنحل مثل ما ذكره المصنف وم من خرافات المجسمة واضعافه .

واماماذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه ماقاله السيدالسعيدره انه كذلك بشهادة فخرالدين الرازى حيث قال فى رسالته المعمولة لتفضيل مسذهب الشافعى (ان احمد بن حنبل كان فى نهاية الانكار على المتكلمين فى التنزيه و لماكان فى غاية المحبة للشافعى ادعت المشبهة انه على مذهبهم) ولوسلم سلامة احمد من القول بالتشبيه فالمصنف رحمه الله انما نقل القول بالجسمية عن الحنابلة و لاملازمة بينهم بينه فى المسائل الاصولية بل وبعض الفرعية كغيره من مذاهبهم مع اتباعه ، ته ماذكره من ان احمد يترك آيات التشبيه على ظواهرها مع فى الكيفية والنقص تناقص ظاهر فان

ابقاء هاعلى ظواهرها يقتضى الجسمية وانباتكيفية ماوذلكنقس،على ان اقلمايقتضيه ترك التأويل التوقف في نفى التشبيه والجسمية ولذاانكر على اهلالتنزية كماذكر. الرازى وذلككاف في نقص احمد الاصارمن المشككين فيما لايشك فيهذومعرفة.

واماماذ كرممنان سالقران يوافقهم فعاصله ان الاية الكريمة نص في ان الراسخين في العلم جاهلون بالمتشابهات ويكلون علمها الي الله تعالى بدعوى ان قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون) جملة مستانفة ولااظن عارفا يرضى به وينكران يكون (الراسخون) عطفا على لفظ الجلالة كيف وذلك يستلزم بعد مخالفة الظاهران يكون علم التاويل مختصا بالله تعالى فيكون النبي ص مرسلا بما يجهله وما يخلوعن الفائدة لسه ولا متحالفة الظاهروالتزام هذه المحاذير هوانكار فضل آل محمدص فانهم لواقروا بان قوله الما المعترف عطف على لفظ الجلالة لم يمكنهم أكاران العترة من الراسخين في العلم العالمين بمتشابه القران بعدان اخبر النبي ص بانهم قرناء القران ولا يفارقونه حتى يردا عليه الحوض فانه يقتضى علمهم بكل مافيه والافرق بينهم وبينه الجهل به ، فالحق ان الراسخين في العلم عليه المون بالعام على المفارقة للقران واوجب على امتشابه كله وانهم مخصوصون بالعترة ولذا خصهم رسول النس

انه نمالي ليس في جهة

قال المصنف شرفالله منزلته

(المبحث الرابع) في انه تمالي ليس في جهة ، العقلاء كانة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تمالي في جهة الفوق و لم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ماهوفي جهة فاما ان يكون لابثاً فيها او متحر كاعنها فهو لا ينفك عن الحوادث و كل مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث كما تقدم .

وقال الفضل

هذا القول المكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات الجسم فعلى هذا لانزاع معهم الا في التسمية و مأخذ ها التوقيف ولا توقيف ههناو كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاخلاف لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السمآء الى الارض، وقد جآء في الحديث ان امرأة بكماء أتى بها الى النبي سفقال لها رسول الله من الهك فاشارت الى السمآء فقبل رسول الله سايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السمآء عند ذكر الاله ، وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلم والتفوق في عبرون عن العلم العقلى بالعلم الحسى ، فان او ادالكرامية هذا المسنى فهو صحيح، وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل.

واقول

ذكر الشهرستاني في الملل والنحل الكرامية وعدهم من الصفانية واهل السنة و قال هم اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام وهم طوائف يبلغ عددهم اننتي عشرة فرقة ثم قال نص ابوعبدالله على ان لمعبوده على العرش المتقرارا و على انه بجهة فوق ذاتنا واطلق عليه اسم الجوهر فقال في كتابه المسمى عذاب القبرانه احدى الذات احدى الجوهر وافل في كتابه المسمى عذاب القبرانه احدى الذات احدى الجوهر من وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش و قال بعضهم امتلا العرش به ، وصار المتاخرون منهم الى انه تعالى بجهة فوق ومحاد للعرش، ثم اختلفو افقال العابدية منهم ان بينه ومين المرش من البعد والمسافة مالوقد و من خرافانهم و ضلالانهم و المسافة مالوقد و من خرافانهم و ضلالانهم التي صار والليه المجرد الهوى وعدم المبالا تبالله سبحانه، وقال في المواقف و شرحها (ذهب ابوعبدالله محمد بن كرام الى انه تعالى في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه همنا الوهناك وهومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال و تبدل الجهات) فعلى هذا كيف يقول الفضل كونه تعالى في جهة الفوق على جهة الجسمية باطل بلاخلاف، ثم بعدهذا ناقص نفسه وردد في مرادهم فانه لايناسب الحكم بعدم الخلاف، باطل بلاخلاف، ثم بعدهذا ناقص نفسه وردد في مرادهم فانه لايناسب الحكم بعدم الخلاف، باطل بلاخلاف، ثم بعدهذا ناقص نفسه و ردد في مرادهم فانه لايناسب الحكم بعدم الخلاف، باطل بلاخلاف، عمد هذا ناقص نفسه و تعرف على هذا كيف يقول الفضل كونه تعالى في جهة الفوق على جهة المحدود بالحكم بعدم الخلاف، بالمول المناسب الحكم بعدم الخلاف، بالمعتم الخلاف، بالمعتم الخلاف، بالمعتم الخلاف المولة على المولة على المولة على المعتم الخلاف، بالمعتم الخلاف المولة على المعتم الخلاف المولة على المعتم الخلاف المولة على المعتم الخلاف المعتم الخلاف المولة على المعتم الخلاف، بالمعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم المعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم المعتم الخلاف المعتم الخلاف المعتم المعتم المعتم الخلاف المعتم المعتم المعتم المعتم الخلاف المعتم المعتم

نمان اللازم بمقتضى التصريح بانه تعالى جوهروا نبانهم الجهة والحيز والمماسة لله تعالى وتجويزهم الحركة والانتقال عليه سبحانه ان يكون مرادهم بالجسم هوالجسم الحقيقى لاالموجود، لكن قال في المواقف وشرحها (الكرامية اى بعضهم قالوا هوجسم اى موجود وقوم اخرون منهم قالوا هوجسماى قائم بنفسه فلانزاع معهم على التفسيرين الافي التسمية و مأخذها التوقيف ولاتوقيف ههنا) فلاحظ وتدبر واما حديث البكماء ففي المواقف ان السؤال وقع فيه باين الله لامن الهك كما ذكره الخصم و ذلك انسب في مقام الاستشهاد لوصح الحديث.

انه نمالي لايتحد بفيره

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث الخامس) في انه تعالى لايتحد بغيره ، الضرورة قاضية ببطلان الانحاد فانه لايعقل صيرورة الشيئين شيئاو احداو خالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين، حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجودهوالله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد . الحمدلله الذى فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغير ملامتنا عاتحاد الانتين وامامانسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد به محققى الصوفية كابى يزيد البسطامي و سهل بن عبدالله التسترى وابي الفاسم الجنيد البغدادى والشيخ السهر وردى فهذا نسبة باطلة وافترآ، محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للمقل والشرع بلهم اهل وحض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم، وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عارات تقصر عنها افهام غيرهم، وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من (الفناء) محوالمبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق، و (البقاء) هدو تجلى

الربوبية على الهبد بعد السلوك والمقامات فببقى العبد بربه و هذه احوال لايطلع عليها الاربابها، ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمناالله من الوقيعة في اوليائه، فقدورد في الحديث الصحيح القدسى (من عادى الى وليا ققداذنته بحرب).

واماما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لايصل حول فهمهاذهان مثل هذا الرجل، وجملتها انهم يقولون انه لاموجود الاالله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من ذاته لامن غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ماكان موجوداً غيره فوجوده من الله وهوفي حدداته لاموجود ولامه ممكن فان نسبة الوجود والمدم اليه على السوآ، فوجوده من الله فهوموجود بوجود ظلى هومن ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيدوكمال المتفريد فهم هذه العقيدة الى الكذر فهو الكافرلانه كفر هسلما بجهة اسلامه المتفرية المناركة ولهو الكافرلانه كفر هسلما بجهة اسلامه

واقول

لاريب في قول جماعة من الصوفية بالاتحاد كما يشهدله انكار الخصم لصحة النسبة اذا اراد المصنف محققي الصوفية فلو ارادغيرهم لم ينكر و الخصم ، وقال في المواقف (ان المحالف في هذين الاصلين يعنى الحلول و الاتحاد طوائف ثلاثة) الي ان قال (الثالثة بعض الصوفية و كلامهم مخبط بين الحلول و الاتحاد) ثم قال (ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكر ويقول لاحلول و لااتحاد اذكل ذلك يشعر بالغيرية و نحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجودغيره ديّار، وهذا المذراشد قبحا و بطلانا من ذلك الجرم اذيلز م تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل و لامميز ادني تعييز) وقال التفتاز اني في شرح المقاصد بعد ابطال الحلول و الاتحاد (والمخالفون منهم نصاري) الى ان قال (ومنهم بعض المتصوفة القاتلون بان السالك اذا امعن في السلوك و خاص لجة الوصول فر بما يحل الله فيه _ تعالى عما يقول الطالمون علوا كبيراً _ كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا انتينية ولا تغاير وصحان يقول هوانا واناهو، وحينئذ يـ رتفع الامـ روالنهي ويظهر من الغرائب والمجاتب ما لا يتحور من البشر) وقال القوشجي في شرح التجريد عندييان ان وجوب الوجود والمجاتب ما لا يتحدر البيران وجوب الوجود والمجاتب ما لا يتحدر المراد و المجاتب ما لا يتحدر البيران وجوب الوجود والمجاتب ما لا يتحدر المراد و المجاتب ما لا يتحدر البيران وجوب الوجود و المجاتب ما لا يتحدر المناس و الماد و المعالية و يقل الماد و المجاتب ما لا يتحدر الماد و المجاتب ما لا يتحدر الماد و المجاتب ما لا يتحدر الماد و المحادر الماد و المحاد و المحادر الماد و المحادر الماد و المحادر الماد و المحادر المادر و المحادر الماد و الماد و المحادر الماد و المادر و المادر و المحادر الماد و المحادر الماد و المحادر الماد و المحادر الماد و المادر و ا

يدل على نفى الاتحاد (قال بعض الصوفية اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هوالله وحده وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد) وحينئذ فمعنى الفناء هو نفى الشخص هويته وصير ورته هوية اخرى فبصير الموجود هوالله وحده و يتحد وجود العبد بوجوده تعالى ، وعليه فمعنى البقاء هو بقاء العبد بلحاظ ترقيه الى الرتبة العالية واتحاده مع ربه فتكون كثرة الرياضات مفنية للعبد من جهة هويته الناقصة مبقية له من جهة كماله واتحاده مع الله سبحانه وهذا هو الكفر الصريح وعين الالحاد، فاذن صدق المصنف فى نقله عن الخالة مقمة التى ارتكبها الفضل و ماذلك الانكار و الوقيعة بولى الله المصنف الصادق فى نقله عن الخارجين عن الدين المخالفين لنهج سيدالمرسلين فى عبادته وجميع احواله.

واما ماذكره في تحقيق وحدة الوجود منان نسبة الوجود و العدم الى الممكن على السواء فهولا يقتضى الانفى الرجحان الذاتى للممكن بالنسبة الى الوجود والعدم واما نفى الوجود الحقيقي الممكن كما زعمه فلا اللهم الاان يكون بنحو المسأمحة وعد وجود الممكن كلا وجود بالنسبة الى وجود الواجب لانه الاصل و وجود الممكن فرعه و اثره فعبر عن هذا بتلك الاصطلاحات الفارغة الهائلة لكنه غيره ايريده القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فانهم يريدون ان الوجود المطلق عين الواجب تمالى و ان الممكنات تعينات له فيازم منه نفى الماهمية وان يكون وجود الممكنات من معينات وجود البارى وممادية هفي الماهمية عنهم من ان الله تمالى نفس الوجود وان كل موجود هو الله تعالى عرب ذلك علواكبيرا.

انه تعالى لابحل فى فيره

قال المصنف و فع الله مرجته

(المبحث السادس) في انه تعالى لا يحل في غيره ، من المعلوم القطعى ان الحال مفتقر الى المحل و الضرورة قضت بانكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون و اجبار هذا خلف و خالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا

عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فانظر الى ه. ولا المشابخ الدين بتبر كون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم و تجويزهم عليه نارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقس والتصفيق والغناء وقد عابالله على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الاتحاد وعبادتهم الرقس والتصفيق والغناء وقد عابالله على الجاهلية الكفار في ذلك فقال عزمن قائل (وما كان سلاتهم عندالبيت الامكاه و تصدية) واى تغفل المغمن تغفل من يتبرك بعن يتعبدالله بماعاب عليه الكفار في فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقد صوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسالم يصل المحسين صلوات الله عليه وقد صلى المخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد وصل، أيجوزان يجمل بينه ويين الله حاجبا، فقلت لا فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب، فانظرابها الماقل الى هؤلاء و عقائدهم في الله تعالى كما تقدم وعبادتهم مساسبق و اعتذارهم في ترك الصلاة كماهر، ومعذلك فانهم عندهم الا بدال فهؤلاء اجهل الجهال و اعتذارهم في ترك الصلاة كماهر، ومعذلك فانهم عندهم الا بدال فهؤلاء اجهل الجهال و اعتذارهم في ترك العلاة حاجل الجهال المقال المهود المهال المهود العلاقة المالية كلها العالم المهود العلاة المهال العبول العالم المهود المهال المهود العالم المهال المه

وقال الخضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لايجوزان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبع و انه ينفى الوجوب الذاتي، وايضا لواستغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه والالاحتاج اليه لذاته ولزم حينتذ قدم المحل فيلزم محالان معا.

واما ماذكر ان الجمهور من الصوفية جوزواعليه الحلول فقد ذكر نافى الفصل السابق انه ان الراد بهذه السوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوه البيان الاعتقادات كالمقائد المنسوبة الى سهل بن عبدالله أنتسترى و كاعتقادات الشيخ ابي عبدالله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكيرو كاعتقادات الشيخ حارث بن اسدالمحاسبي و كالتعرف للكلابادى و الرسالة للقشيرى و كالمقائد المين الى النجيب السهروردى ، ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة و ما بالغوافيه من نفى الحلول و الاتحاد ،

والماماذكره من أن عبادتهم الرقس والتصفيق فوالله أنه أراد أن يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ السوفية من الهالمبادات مرجه دم في المبادة وتعمير الأوقال، موظائف

الطاءات و ترك اللذات و الاعراض عن المشتهدات فين هوقادر على ان يعدنف مدن اهل الطاعات بالنسبة اليهم، نعم هذا الرجل الطاعاتي الذي يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق و يبالغ في انكار العلما، و الاوليا، طلبالرضا السلطان محمد خدا بنده ليعطيه ادر ارا ويفيض عليه مدر ارافله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات ، كما نقل ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الما، سنة تاديبا لنفسه حيث دعته نفسه الى شيء من اللذات، شاهت وجوه المنكرين و كلت السنتهم و عميت ابصارهم واماما ذكر ان الشعاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير و باسباب نزول القرآن وقد أذكر ان الثانية من جهلة قريش كانوايؤ ذون رسول اللم بالتفسير و باسباب عند البيت ليوسوسواعليه صلاته فازل الله هذه الاية ، وقد احل الله ورسوله اللهوفي مواضع كثيرة منها الختان و العرس و الاملاك و ابام العيد، و السماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آ داب و احوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيها .

نهمانقل من قول واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين بايام الموسم والزيارة و جمله مستنداً للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين، في اللمجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاماتي انه لم ينظر الى كتاب عوارف الممارف و الرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة السلوات و دقائق الاداب الذي لا يشق احدمن الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كما لاتهم و بجمل قول قلندري فاسق سندا في جرحهم و انكارهم و هذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام معوذ بالشمن عقائده الفاسدة البكاسدة .

واقول

المل الفضل بعدوله عن دليل المصنف على بطلان الحلول الى الدليلين المذكورين الموجودين بلفظهما في العواقف و شرحها نخيل ان الاشاعرة سلكوا طريقة اخسرى في الاستدلال على بطلان الحلول، ولم يعلمان الادلة متكررة الذكر في كتب المتكلمين وان المناط في هذه الادلة حتى الاخير على استلزام الحلول الحاجة الى المحل والافتقار اليه، اذلومنه مانع لماتم شيء من هذه الادلة، فقد ذكر في شرح المواقف وجه قول المانن

فى الدايل الاخير (لواستغنى عن المحل لذا نه الم يحل فيه) بقوله (ادلابد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان بعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير) على ان دليل المواقف الاول هوعين ما ذكره المصنف والاختلاف فى التعبير فالاولى الاقتصار على ماذكره المصنف تم انه لاريب فى قول جماعة بالحلول كمايدل عليه كلام المواقف و شرح المقاصد اللذان ذكر ناهمافى المبحث السابق وقول القوشجى عند بيان ان وجوب الوجود يدل على نفى الحلول قال (وذهب بعض الصوفية الى انه تمالى يحل فى العارفين) و بشهد له ترديد الخصم فى مراد المصنف وان اغفل فيه ذكر القاتلين بالحلول تلبيسا للامر وليتسنى له الكلام والطعن على ولى الله وداعى الحق المصنف اعلى الله مقامه .

واماانكاره على المصنف في انعبادتهم الرقص والتصفيق فهو انكار باردة الفي الكشاف في تفدير قوله تمالي ويحبه ويحبو به واما ما متقده اجهل الناس واعداهم المعلم واهله واهتهم للشرع واسوأهم طريقة و ان كانت طريقتهم عنداه ثالهم من الجهلة والسفها ، شيئا واحداوهم الفرقة المفتعلة من التصوف و ما يدينون به من المحبة والمشق والتغنى على كراسيهم خربها الله تعالى وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمو فهم شهدا ، وصمقاتهم التي اين منها صمقة موسى عنددك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا) و كيف ينكر على المصنف والحال ان ابن الفارض وهو من اكبر مشايخهم قد كان جل فضائله عندهم الرقس والفنآء والحال ان ابن الفارض وهو من اكبر مشايخهم قد كان جل فضائله عندهم الرقس والفنآء والحال ان ابن الفارض وهو من اكبر مشايخهم قد كان جل فضائله عندهم وشرفا كبيرا بينهم لما والمعتوب بتلك الجهالات ، نقل شارح ديوانه عن ولده أنه قد الرايت الشيخ نهض ورقس طويلاو تواجد وجدا عظيما وتحدر منه عرق كثير حتى سال تحت قدميه وخرالي الارض واضطرا باعظيما الى ان قال فسألته عن سبب ذلك فقال باولدى فتح الله على مثله وهو

وعلىتفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيهمالايوصف وقال ولده «كان الشيخ ماشيافى السوق بالقاهرة فمر"على جماعة مر_ الحرس بضربون بالناقوس ويغنون بهذين البيتين وهما

> مولای فلم تسمح فنمنا بخیال مانحن ادن عندك مولای ببال

مولای نبتغی منك و صال مولایفلم بطرق فلاشك بان فلماسمهم الشيخ صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصاكثيرا في وسط الطريق ورقص جماعة كثيرة من الماربن في الطريق حتى صارت جولة واسماع عظيم والحرس يكررون ذاك وخلع الشيخ كل ماعليه من الثياب ورمي بهااليهم وخلع الناس معه ثيابهم وحمل بين الناس الى الجامع الازهر وهوعريان مكشوف الراس واقيام في هذه السكرة اياما ملقى على ظهره مسجى كالميت، وفي تتمة الواقعة انهم اتخذوا ثيابه للتبرك

وحكى ولده قال (حجالشيخ شهاب الدين السهروردى شيخ الصوفية الى انقال فصرخ الشيخ شهاب الدين وخلع كل ماكان عليه وخلع المشايخ و القوم الحاضرون كل ماكان عليهم) فهذه فضائلهم بين تجنن و رقص وغناء وكشف العورات و ترك الصلاة الماما بدعون بذلك حمالله وذكر ووعادته .

اقال الله صفق لـي و عن وقل كفرا وسم الكفر ذكرا

واماما وصفهم به من ترك اللذات والشهوات فالظاهرانه من قبيل ماانتقاه من ترك شرب الماء سنة الذي لايصدق به عاقل وهو ممالم تردبه الشريعة المطهرة بلحر مته لانه من الالقاء باليدالي التهلكة واضرار النفس وتأليمها، فليت شعرى اكان بينا الاطيب والانبياء قبله وخواصهم على تلك الاداب والاحوال السخيفة والعبادات الساخرة، اوكان المشايخ افضل منهم واعرف بالله واعبدله اوكانت الاحوال والعبادات مما زينها الشيطان والهوى ودعت، البها النفس الامارة للسمعة والامتياز على الناس.

واماماذكره من ان المصنف هذا الكتاب طلبالرضا السلطان فمن المضحكات لانذلك السلطان الرشيدانمانال سعادة الايمان بسعى الامام المصنف وارشاده وهوأمس من السلطان بمذهب الامامية فكيف يطلب رضاه بتصنيف هذا الكتاب، واعجب من ذلك قوله ليعطيه ادرارا فان هذا ليس من عادة علمآ، الامامية لاسيما المصنف الذي طلق الدنيا بعد ان جاءته وهجر الرياسة بعد ان واتته وعادالي بلاده.

واعجب من الجميع نسبة الجهل بالتفسير الى المصنف وذكر واحدالوجهين في نزول الاية ليروج فيه تأييد طريقة الصوفية والافالمذكور عند اصحابه في نزول الاية و جهان احدهماماذكر و والثاني ماعن ابن عباس كانت بطون بطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون و وبحوه عن ابن عمر ، فهم يقيمون الصفير والتصفيق مقام الصلاة بحسب طريقتهم ، وهذا

الوجه انسب بتمبيرالاية بالصلاة وارجح عندالمفسرين وهودالعلى ان الله سبحانه عاب اهرالجاهلية بجعل التصفيق عبادة فكيف اذا انضم اليه الرقس والفنآ، والصياح، والمصنفقد بين الايراد على هذا الوجه الظاهر الراجح والافاى وجه لتسمية الاية لذلك العمل بالصلاة على انه لاتنا في بين الوجهين لجواز ان تكون قريش بعبادتها الدخيفة ارادت ان توسوس على النبى صفى صلاته

واما قوله وقداحلالله ورسوله اللهو في مواضع فلوسلم فلهوالصوفية خارج عن هذه المواضع عادة وهودائم للعبادة في كراسيهم ومراقصهم كمايستفادمن كلام الكشاف السابق ولايتوقف على وقت وشرط كاستماعهم للغناء روى ابن خلكان في ترجمة الجنيد من وفيات الاعيان وهومن اكبرمشايخ الصوفية: اله قال ماانتفاعت بشيء انتفاعي بابيات سمعتها، قيل له وماهي، قال مررت بدرب القراطيس فسمعت جاربة تغني من دار فانصت لها فسمعتها تقول:

فصعقت وصحت وليَّت شعرى كيف حسن له الانصات الى غناء الاجنبية و كيف لم ينتفع بكتابالله العظيم و كلمات نبيه الكريم مثل ماانتفع بشعر المغنية وظنى انه لوانضم الى غناها وقصها معه لكان انفع .

واهاما شاهده المصنف في حضرة سيد الشهدآء عليه السلام فغير عجيب من جهة ترك الصلاة فهذا ابن الفارض المعظم عندهم قداقام اياما في سكرته بلاصلاة كما عرفت وقال شارح ديوانه: •حكى جماعة ممن يوثق بهم همن صحبوه وباطنوه انه لم ينظمها المعراه عصيدته التي زعم ان النبي في المنام سماها بنظم السلوك على حدنظم الشعراء المعارهم بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه الاسبوع والعشرة ايام فاق افاق الملى هافتح الله عليه منها من اللائين و الاربعين والخمسين بيتاً، ثم يدع حتى يمتاده ذلك الحال و الظاهر ان المراد بغيبو بة حواسه مجرد تعطيل حركته الظاهرية عن فعل الواجبات و و و و و و و والافكيف يقدر على نظم الشعر و لا يمكن دعوى الكرامة بفتح الله عليه من دون

شعوره اصلا فان الكرامة لاتكون مع عدم التوفيق للصلاة التي هي عمود الدين ، وكنا ما ماهده المصنف غير عجيب من جهة دعوى الوصول الى الله تعالى فان عليها جماعة من السوفية كما صرح به ابن القيم الحنبلى في شرح منازل السائرين على مانقله السيد السميد عنه قال و بعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاجها قد سقط عنه الامروالنهى و يقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر، و يحتجون بقوله تعالى (اعبد بك حتى ياتيك اليقين) و يفسرون البقين بشهود الحكم النكويني وهي الحقيقة عندهم وهذا زندقة و نفاق و كذب منهم على انفسهم و نبيهم و آلههم "

وعن الغزالى فى الاحياء انه انكرعلى دعواهم بلوغ العبد بينه وبين الله المحالمة اسقطت عنه الصلاة واحلت له شرب الخمروابس الحرير وترك الصلاة و نحوها و حكم بان قائل هذا يجب قتله وان كان فى خلوده فى النار نظر،

وعن اليافعي اليمنى الشافعي انه انتصر لهم في كتابه الموسوم برفض الصالحين ورد على الغز الى، فقال و لوان الله تمالى اذن لبعض عبياده ان يلبس ثوب حريره شلا وعلم المهد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكاللشرع وموولي لا نبي على القول الصحيح عند اليقين قلت من حيث حصل المخضر حيث قتل الغلام وهوولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم كمان الصحيح عند اهل الجمهور انه الا ترحى و بهذا قطع الاوليا ورجحه الفقه و الاصوليون واكثر المحدثين وفيه انه لوجاز هذا لجاز نسخ احكام الشريعة بلا نبوة ومن سوغ هذا قداء طي منزلة الانبياء لغيرهم و اثبت انبياء بلا خاصة نبوة من الصمة و النص من الله تعالى ونحوهما و نفى الحاجة الى النبي في الاحكام وهذا مخالف لضرورة الدين وقد قال رسول الله ص حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة و واماما صدر عن الخضر لوسلم عدم نبوته فليس من القطع بالاحكام بل في الموضوعات وهو خارج عن المقام فان قتل مثل الغلام جائز في شريعة موسى ع لكن موسى لم يعلم

وهوخارج عن المقام فان قتل مثل الفلام جائز في شريعة موسى ع لكن موسى لم يعلم انه من الاشخاص الذين يجوز قتلهم ولذا بعد العلم ترك الانكار، مع ان كلام اليافعي خارج عن محل النزاع لان الكلام في دعوى ان من شهد الحقيقة مقطت عنه الاحكام بحسب الشرع الاحمدى ويكون شرعا كالطفل في عدم التكليف له لافي امكان ان يحصل لشخص يقين

بانه غير مكلف باحكام المسلمين كنبى جاه شرع جديد ، ولاريب ان الاول بل الثانى مخالف لضرورة الدين وقائلهكافر واجب القتلكما قال الغزالى، هذا وينقل عن الصوفية خلال آخروهوالقول بالتناسخ قاتلهمالله تعالى وعطل ديارهم .

حقيقة الكلام

قال المصنف طيب اللهرمسه

(المبحث السابع) في انه تعالى متكلم وفيه مطالب (الاول) في حقيقة الكلام، الكلام عند المقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلام اآخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه، وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ماقلناه فاما ماذه بواليه فانه غير معقول لهم ولفيرهم البتة فكيف يجوز اثباته شعالى، وهلهذا الاجهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واحقد منه المعقومة فنقول لاشك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروف اواصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كماكلم الله موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات، والاشاعرة خالفواعقولهم وعقول كافة البشر فانبتوا له تعالى كلاما لايفهمو نه هم ولاغيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه معانه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مداولا عليه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر منا اوفيناولا نعقله نحن ولامنادعي ثبوته.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالىمتكلم والدليل عليه اجماعالانبياءع عليه فانه متوانر انهمكانوايثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهىءنكذا واخبر وكل ذلك من اقسامالكلام فثبت المدعى،

نمان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه عى الممنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهوقديم قائم بذاته ولابد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف

من الجروف والاصوات فنقول :

(اولاً) ليرجع الشخص الىنفسه انه اذا ارادالتكلم بالكلام فهليفهم منذاتهانه يزور ويرتب معاني ، فيعزم على التكلم بهاكما انمن|رادالدخول على|اسلطان|والعالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هوالكلام النفسي. ثم نقولعلي لمريقة الدليل ان الالفاظ التي تتكلم بهالها مداولات قائمة بالنمس، فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسي، فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بثلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلامالخبروقديخبرالرجل عمالا يعلمه بليعلم خلافهاو بشكفيه فالخبرعن الشيءغمر العلمبه فانقال هوالارادة قلناهوغير الارادة لان منجملة الكلام الامروقديامر الرحل مما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه اولافان مقصوده مجر دالاختياردون الاتيان بالماموريه وكالممتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قديامزه وهويريدان لايفعل المامور بهليظهر عذر معند من يلومه ، واعترض عليه بان الموجودفي هاتين الصورتين صيغة الامر لاحقيقته اذلاطلب فيهما اصلاكمالاارادة قطعا، و اقوللانسلم عدم الطلب فيهمالان لفظ الامرادا وجد فقد وجد مدلوله عندالمخاطب وهوالطلب ، ثم ان في الصورتين لابدمن تحقق الطلب من الاتمرلان اعتذاره واختباره موقوفان على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لابدان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار ، قال صاحب المواقف ههنا (ولوقالت المعتزلة إنهاى المعنى النفسي الذي يغاير العيارات في الخبر والامر هوارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بمااخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لماامربه لم يكن بعيداًلان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر و الامر ومغايرة لمايدل عليها من الامور المتغبرة و المختلفة وليس بتجهعليه أن الرجل قديخبر بمالايعلم اويامر بمالايريد وحينئذ لايثبت معنى نفسي يداعليه بالعبارات مغاير للارادة كماندعمه الاشاعرة) هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بمالا يعلمه قد يخبر ولا يخطرله ارادة شي، اصلابل يصدرعنه الاخباروهويدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار لشيء من الاشبآء، وامافي الامروان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهرانه ليس عين الطلب الذي هو مداول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فادن تلك

الارادة مغايرة للمعنى النفسى الذى هوالطلب فى هذا الامر وهوالمطلوب، واما تبتان همنا سفة هى غير الارادة والعلم فنقول هوالكلام النفسانى فاذن هو متصور عندالعقسل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورافهو مبطل، و اما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هواصوات وحروف يخلقها الله تعالى فى غيره كالموح المحفوظ او جبرئيل اوالنبى وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم و خالق الكلام لايقال انهمتكلم كما ان خالق النوق لايقال انهدائن و هذا ظاهر البطلان عندمن يعرف اللغة والصرف فضلاعن اهل التحقيق نعم الاصوات و الحروف دالة على كلام الله تعالى و يطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام فى الحقيقة هوذلك المعنى النفسى كما اثبتناه.

واقول

لا يخفى انه اداصدر من المتكلم خبر فليس هناك الاخمسة امور (الاول) اللفظ الصادر عنه (الثانى) معانى مفردات اللفظ ومعنى هيئته (الثالث) تصور الالفاظ والمعانى (الرابع) مطابقة النسبة للواقع وعدمها (الخامس) التصديق والعلم بالنسبة الثبوتية والسلبية حيث يكون معتقدابها، كما انهادا صدرمنه امر او نهى لم يكن هناك الااربمة امورالثلاثة الاولو رابع هوالارادة والكراهة ومقدماتهما كتصور المرجحات والتصديق بها، ومن الواضح ان الكلام النفسى الذي يعنونه في الخبر مخالف للامر الاولوكذا للثانى لان معانى المفردات و الهيئة امور خارجية غالباغير قديمة فكيف تكون هي المسراد بالكلام النفسي ومخالف ايضا للرابع ضرورة انه غير المطابقة للواقع وعدمها و للثالث و الخامس لانه غير تصور الاطراف و العلم بالنسبة باقرارهم، فلايكون الكلام النفسي في الخبر معقولا.

و اما ماذكره من صورة التزوير فلابدل على وجود غيرالمذكورات الخمسة فان ترتيب اجزاء الكلام اومعانيه في الذهن لايقتضى اكثرمن تصورها قبل النطق، كماان انتفاءالعلم عن المخبر الشاك او العالم بالخلاف لايقتضى الاانتفاءالتصديق بالمخبر بهلاثبوت امر آخر غير الخمسة .

و كذا الحال فيالكلام النفسي فيالامر و النهي لانه لايصح ان يرادبه الاولان

اعني اللفظ ومعاني مفرداته وهيئتهوهوظاهر ولا الثالث اعني تصور الالفاظ والمعاني ولاالرابع اعنى الارادة والكراهة ومقدماتهمالان هذينالامرين ليسا بكلامنفسي عندهم ولانعقل امرا غـــبر المذكورات يكون كلاما نفسيا، و اما خلو صورتي الاعتذار والاختبار عن الارادة والكراهة فلايدل على وجود طلب آخرحتي يكون كلاما نفسيا فإنالانجد في الصورتين طلبا في النفس اصلاكمالا نجدفي غيرهما الاطلبا واحدايعبرعنه بالطلب مرة وبالارادة و الكراهة اخرى، و اماما قاله من وجود الطلب في الصورتين بدليل وجوده عند المخاطب وبدليل صحة اعتذارالمتكام و اختباره الدالة على حصول طلب منه، ففيه ان معنى وجود الطلب عند المخاطب انماهو تصوره وفهمه اياه فلايتوقف على حصوله عندالمتكلم في الواقع نظير مايفهمه السامع للخبر الكادب فانه لايتوقف على ثبونه في الواقع ، واماصحة الاعتذار و الاختبار فلانتوقف الاعلى اظهار ثبسوت الطلب فلايكون الموجود في المورتين الاصيغة الطلب وصورته لاحقيقته(فان قلت) فعلم. هذا يخاو الامرو النهي عن المعنى واقعا في الصورتين (قلت) ان اربد من الخلوعن المعنى انتفاء ذانه واقعا وعند المتكام فنحن نلتزم به ولايضر في الدلالة كمافي الخبر الكاذب وان اربد انتفاؤه في مقام الدلالة عند السامع فهوممنوع ، لانثبوت المعنى عند السامع انمايكون بتصورهله وهوحاصل عندسماع اللفظ للعالم بمعناه ولايتوقف على العلم بارادة المتكلم له ، على انه قدية ال ان معنى الامر والنهى ليس هوالارادة و الكراهة القائمتين بالنفس حتى يلزم انتفاء المعنى فيصورتي الاختبار والاعتذار بل هوالارادة والكراهة القائمتان باللفظ بانشائه لهمالان صيغ الانثآء منشئة وموجدة لمعانيها لاحاكية عرف امور نفسية غاية الامران الامور النفسية اذا ثبتت في الواقع تكون داعية لانشاه الطلب والارادة والكراهة واذا لم تثبت يكون الداعى غيرها كالاختبار و اظهار العذر في الصورتين وفحينئذ يكون الممنى فيالصورتين موجودا حقيقة كغير هما الاانه موجود بوجود انشائي في الجميع ، و مثله الكلام في سائر السيم الانشائية ، وكيف كان فحن في غني عماذكر. الفضل عن المواقف فلاحاجة الى الاطالة بتحقيق امر. والنظـر فيمــا اورده عليه.

و اماقوله (ان كل عاقل يعلم ان المتكلم منقامت بهصفة التكلم) فقد خالف به الاشاعرة حيث قالواالمتكلم من قام بهالكلام كما ذكر القوشجي وقدفر بذلك عمااورد عليهم وذكره الشريف الجرجاني على مانقل عنه ، وهوان الكلامهيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهوآه فيكون الكلام قائما بالهوآء و الهوآه ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ماقام بهقائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليست لقيامه فيهبل بان يعين حروفه وكلماته و يميز بعضهاءن بعض فلوكان المتكلم منقام بهالكلام لميصح اطلاقه على الانسان ، فالتجأ الشريف وتبعه الفضل الى القول بان المتكلم من قام به التكلم ولم يعلماان التكلم حينتذ يكون بمعنى تعيين الحروف وايجادهاو المتكلم بمعنى موجد هافيكون التكلم قائما بذاته تعالى قيامصدور بلاحاجة الى المعنى النفسي كمايقوم بالبشرويوصف كل منهما بالمتكلم بمعنى واحد، هذالوحملنا كلامه على مااراده الشريف واما اذااخذنا بظاهره حيث عرف المتكلم بحسب النسخ التى وجدناها بمن قامت بهصفة المتكلم بصيغة اسم الفاعل لاالمصدر كانت هذه المقدمة لاغية والمدار على قوله بعدها وخالق الكلام لايقال انه متكلم وهودعوي مجردة يرد ها ايضا ماسبق فالحقان المتكلممن للبس بالتكلم وتلبسهبه مزحيث أيجاده للكلام فيالهواه بمباشرة لسان المتكلم كمافي كلام الانسان اربمباشرة شجرة ونحوها كمافى كلام الله تعالى، وهذا نحومن انحاء التلبس فانهـا مختلفة اذقدتكون بنحوالابجاد كماعرفت ومثله الخطاط و الصباغ فانتلبسهما بالخط والصبغ بايجاد همالهمافي الثوب والقرطاس مثلاء وقدتكون بنحو الحلول كالحي والميت و قدتكون بنحوالانتزاع كمافي صفات الباري جلو علابنامطيقول اهل الحقيمن كرن صفاته تعالى عينذاته خارجا منتزعة منها مفهوما الى غير ذلك من انحماء التلبس كملابسة التمار للتمر بالبيع، فلايلزم ان يكون التلبس مخصوصا بالحلول ، حتى يقال بثبوت الكلام النفسي بناء على تصوره . ثم ان هذه الملابسات لا تجعل المشتقات قياسية بل تنبع الورود فرب مشتق يستعمل مع ملابسة لا يستعمل الاخر معها و لا يستعمل هوبدونها، فلايرد على دعوى اطلاق المتكلم عليه تعالى بملابسة الايجاد النقض بالذائق و المتحرك حيث لا يطلقان عليه تعالى مم ايجاده الذوق والحركة على انه لوتم ماذكره الفضل منكون المتكلم وضعا هومن قامالمبدأ بعقيامحلول فهوبحث لفظى

لا يلتفت اليهمع امتناعه عقلا فيلزم ان يرادبه معنى الموجد ، مضافا الى انه لم يعلم اطلاق المتكلم عليه تعالى في الكتاب والسنة وان اطلق عليه فيهما انه اخبر وامرونهى وقالوكلم ويكلم بل اطلاق المتكلم عليه عرفى مستفادمن اطلاق تلك الامور فى الكتاب والسنة عليه تعالى فلاينفم الخصم بوجه سديد البتة.

ثمانة على ماذكرنا من كون المتكلم موجد الكلام يكون التكلم من الصفات الاضافية الآتية منجهة القدرة كالراق و الخالق لامن الصفات الذاتية القديمة التي هي في عرض القدرة كالحي و العالم خلافا للاشاعرة ، هذا و الاعجب من الاشاعرة الجنابلة فانهم وافقو االاشاعرة في قدم كلامه لكن قالوا هو حروف واصوات قائمة بذاته تعالى كمانقله عنهم في المواقف وشرح التجريد للقوشجي ونقلاعن بعضهم انهقال (الجلدو الفلاف قديمان ايضا) وهذا هو الجهل المفرط وسيذكر المصنف ره دلالة العقل على حدوث الحروف فانتظر .

الامه نمالي متعدد

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثانى) فى ان كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ماتقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احدااوجوه التى يحصل بهاالافهام ، و ذلك بان يكون خبراً اوامراً او نهيا او استفهاما او تنبيها وهوالشامل للتمنى والترجى والتعجب والقسم و النداه ، و لاوجودله الافى هذه الجزئيات ، والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه واحد مفاير لهذه المعانى وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدت خالفوا جميد المقالا أفى اثبات شى الايتصورونه هم ولاخصومهم ، ومن اثبت لله تعالى و صفالا يعقله ولايتصوره هوولاغيره كيف يجوز ان بجعل اماما يقتدى بهويناط به الاحكام.

وقال النمضل

الاشاعرة لما انبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم و القدرة فكماان القدره صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تتعلق بكماان القدره والنهى والخبر والاستفهام والنداء ، وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشيء آخر و على وجه آخر بكون امراو كذا الحال في البواقي، وامامن جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلاشك انه بكون متعدد أعنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظى في وحادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فطاهات الرجل ليست الاالترهات.

واقول

صرحالفضل وغيره ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي و معه كيف يكون اللفظي متعددادون النفسي و الالخرج عن كونه مدلولامر تبا في النفس على حسب ترتيب المفظي، على انه لاوجهلان يحصل مفهوم الكلام بمجرد تعلقه بانواع الكلام من دون ان بكون في نفسه على احد الهيئات المخصوصة، ثم ما اراد بتعلقه بالامروالنهي و اخواتهما فان اراد به ايجاده لها فلا نعرف صفة ذاتية بها الايجاد سوى القدرة و ان اراد كونه جنا لهازم و وجود الجنس في القدم بدون الفصل وهو باطل، و ان اراد بهعروضه عليها از معروض القديم في قدمه على الحادث في حدوثه وهومه تنع، ولا يمكن وجوده قبلها لامتناع فيام العرض بلامعروض، و ان اراد العكس و انه معروض لهافان كان عروضها في القدم نافي فرض حدوثها و لزم عروض الحادث في حدوثه على القديم في قدمه و ان كان عروض الحادث في حدوثه على القديم في قدمه و ان كان عروض الحادث عن حدوثها و لزم از اراد الديم كلامالعدم العروض حينذ و لانتصور و جهالكونه كلاها حقيقيا قبل العروض، و ان اراد غير ذلك فليبينه اصحابه حتى نعرف صحته من فساده و بالجملة كما لانعقل معنى للكلام النفسي لانعقل وجها صحيحالتملقه لاسيما مع خفظ دلالة الكلام اللفظي عليه على نحود لالقالفظ على معناه المطابقي .

حدوث الكلام

قال المصنفطاب ثراه

(المطلب الثالث) في حدوثه ، المقل والسمع متطابقان على ان كلامه تمالي محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة فلابد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة ، وقدقال الله تعالى (مايأ تيهم من ذكر من ربهم محدث) وخالفت الاشاعرة جميع المقلاء في ذلك فبعلوا كلامه تعالى قديما الم بزل معموانه تعالى في الازل يخاطب المقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منالوجلس في بيت وحده منفردا و قال ياسالم قم و يا غانم اضرب وياسعدكل ولا احدعنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفمل الدال على السفه و الجهل والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل (يأيها الذين في الازل (يأيها الناس عنده و يقول (يأيها الذين آمنو القيم والالله . ولانا كلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم . واوفوا بالمقود)

وايضا لو كان كلامه قديمالز مصدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في الازل كان سفها وهوقبيح عليه وان افاد فامالنفسه اولغيره و الاول باطل لان المخاطب انمايفيد نفسه لو كان يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها، والثاني باطل لان افادة الغيرانما تصح او خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولمالم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفهاو عبثا، وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى لانه قال في الازل (اناارسلنا نوحا. انااو حينا الى ابراهيم . واهلكنا القرون، وضربنا لكم الامثال) معان هذه اخبارات عن الماضى والاخبار عن وقوع مالم يقع في الماضى كذب تعالى الله عنه. وايضا قال الله تعالى (اناما المرنا لشيء اذا اردناه ان تقول له كن فيكون) وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا

وقال الفضل

قدسبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاءرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في أنبات الكلام النفساني فمن قال بثبوته فلاشك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذا ته تعالى، ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلاشك انه يقول بحدوثه و نحن نوافقه فيه، فكل ما اورده على الاشاءرة فهوا براد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه ، و هذا مما لا نزاع فيه نعم لوقال باثبات الكلام النفساني ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع .

و اما مااستدل, به على الحدوث من قوله تمالى (مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فهو يدل على حدوث اللفظ ولانز اعفيه .

واما الاستدلال بان الامرو الخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته ، فالجواب ان ذلك السفه الذي ادعتموه انما هوفي اللفظ واما كلام النفس فلاسفه فيه، و مثاله على وفق ما ذكره ان الواحد منا لوجلس في بيت وحده منفر دا ورتب في نفسه انواع الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولاينلفظ به فلايكون سفها ولاحماقة بل السفيه من نسبه الى السفه ، فالكلام النفسي هوالمعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولانلفظ بذلك الكلام بل هولجماعة سيحدثون ويكون التافظ به بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التي تقتضي الامروالنهي والاخبار والاستفهام فلاسفه ولاحماقة كما ادعاه ، وبهذا المجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في النافظ بالكلام النفسي و نحن نسلم ان لاتلفظ في الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى بلكلام النفسي يندفع ماذكره من لزوم الكنب لان الصدق والكذب صنان للكلام الذي يتلفظ به لا المعانى المزبورة في النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث ،

واماالاستدلال على حدوث الكلام بقوله تمالى (انماامر نالشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا ، فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنافيه انما النزاع في المعنى الازلى النفساني ولايلزم من كون مدلول كن في ذات الله تعالى حدونه .

واقول

غاية المصنف من الدليل العقلي هو انبات حدوث ما يتعقل من كلامه تعالى ولا يتعقل الا اللفظي ولامحل لاثبات حدوث النفسي عقلالانه فرع المعقولية

واما الادلة السمعية فانماتذكر لاتبات الانحصار باللفظى او لاتبات حدوث النفسى على فرض الممقولية ، على انه قديقال ان الكلام النفسى عندهم مدلول للكلام اللفظى فينبغى ان يكون مركبافى النفس كتركيب اللفظى ومرتباكترتيبه فيلزم تقدم بعض اجزائه على بعض وهويقتضى الحدوث. هذاو حكى شارح المواقف عن الماتن في مقالة مفردة انه فسر الكلام النفسى بالامر القائم بالغير الشامل للفظ والمعنى جميعا ، وزعم انه قائم بذات الله تعالى وانه قديم لان الترتيب انماهوفى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث دون الملفوظ ، واورد عليه القوشجى (بان هذا خارج عن طور المقل وماهو الامثل ان يكون حركة مجتمعة الاجزاء فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض) وهوحسن ،

واماما اجاب به الخصم عن قوله تمالى (وماياً تيهم من ذكر من ربهم محدث) ففيه ان المراد بالذكر هو القرآن الذي هو كلام الله تمالى من دون لحاظ انه لفظى فاذا دلت الاية على حدوث كلامه من حيث هو كلامه ثبت حدوثه حتى لوكان نفسيا او يثبت الانحصار باللفظى، ومثل الاية المذكورة قوله تمالى (انانحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) فان المنزل المحفوظ لا يكون الامحدنا لان تنز بله على التدريج ولا تنزيل الاللفظ.

واما ما اجاب به عن السفه بانه انما هو باللفظ فمردود بان الطلب مطلقا سفه حتى او كان في النفس ، و اما مثاله فلا طلب فيه فعلاوانما الموجود فيه هوالعزم على الطلب او تصوير الطلب والاكان سفها بالضرورة ، ومنه يعلم مافي جوابه عن لزوم صدور القبيح منه تعالى (فسان قلت) انما يلزم السفه اذا خوطب المعدوم وطلب منه ايقاع الفعل في حال عدمه و اما اذا طلب منه على تقدير وجوده فلاكما في طاب الرجل تعلم ولده الذي يعلم انه سيولد ، وكما في خطاب النبي كل مكلف يولد الى يوم القيمة (قلت) البديهة حاكمة بسفه من يخاطب معدوما ويطلب منه، سواء طلب منه في حال عدمه ام على تقدير وجوده وسواء خاطبه خاصة ام في ضمن جماعة حاضرين لان اصل التوجه اليه بالطلب سفه ،

و اما مثال الولد فليس فيه الاالميل و العزم على الطلب، قال في شرح المواقف

(اما نفس الطلب فلاشك في كونه سفها بل قيل هوغير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال) كما ان خطاب النبي س انما هو للحاضرين و يثبت لمن عداهم بادلة اشتراك الامة في التكليف.

واما ما اجاب به عن ازوم الكذب فمناقشة لفظية ليس لها لوصحت اتر في دفع الاشكال لان المقصود الت قوله تعالى في الازل (انا نزلنا الذكر اناارسلنا نوحا) حكم غير مطابق للواقع ينزهالله تعالى عن مثله ، فلا اثر لعدم تسميته كذبافي الاصطلاح ، ومنه يعلم بطلان مااجيب به من ان كلامه تعالى في الازل لايتعف والحال والاستقبال امدم الزمان وانما يتصف بذلك بحسب التعلقات بعد حدوث الازمنة ، و ذلك لان عدم صحة اتصافه في الازل بالمضى لا يجعل قوله تعالى في الازل (انا ارسلنا نوحا) حكما صادق مطابقا للواقع حتى يرتفع الاشكال ، بلهذا الجواب قد كشف عن اشكال آخر عليهم وهو عدم صحة قولهم ان النفسى مدلول اللفظى اذلايمكن ان يكون ماليس له زمان عين مدلول هامومقيد بالزمان ، اللهم الاان يدعى ان مرادالمجيب ان الكلام النفسى المدلول للفظى هوماقيد بالتعلقات الحادثة فلا يرد شى ، من ذلك و لكنه لايتم على مدهبهم لقولهم بقدم النفسى ،

نم لا يخفى ان مثل قوله تعالى (اناارسلنا نوحا) لا يصحان يكون الكلام النفسى فيه من قبيل (ونفنح في الصور) مما ليس بماض ونزل منزاة الماضى حتى يرتفع الكذب وذلك لانالتنزيل للمعنى يستدعى دلالة اللفظ على المنزل ومن المعلوم ان لفظ قوله تعالى (ارسلنا نوحا) دال على الماضى حقيقة لاالماضى تنزيلا

واما مااجاب به عن قوله تعالى انماامرنا لشى، الآية ، ففيه ان الآية تذل على حدوث الامرالتكوينى فى المستقبل بما هو حامل للمعنى الذى هو الكلام النفسى عندهم اذليس المقصود مجرد حدوث لفظ كن لان الاثرفى النكوين ليس للفظ نفسه بل لما تحمل من المعنى القائم بالنفس وهو الذى يتفرع عليه كون الشى، وحدوثه فى المستقبل و تفرعه عليه هنا ظاهر فى حدوثه بعد انقضائه ولا ينقضى الا الحادث لان ماثبت قدمه امتنم عدمه .

استلزام الامر للارادة والنهي للكراهة

قال المصنف قدس الله تهسه

(المطلب الرابع) في استاز ام الامر والنهى الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذاكره الذهل فانه ينهى عنه وان الامروالنهى دليلان على الارادة والكراهة ، وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك و قالوا ان الله تعالى يامردا ما بما يلايده ، وكل عاقل ينسب يامردا مما بدايده ، وكل عاقل ينسب من بفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لمالايكون فكل كائن مرادله و ما ليس بكائن ليس ممرادله ، و مذهب المعتزلة و من تبعهم منالامامية انه تعالى م بدللم اموريه كاره المعاصى والكفر ودليل الاشاعرة أنه تعالى خالق الاشياء كلما و خالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة و لابد منها ، فاذن ثبت انه مربد لجميع الكائنات ، و أما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم و انبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانهاليست من خلقه ، و عند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها وهذا ظاهرويريد المعاصي وينهي عنهاوالامرغير الارادة كمامرفي الفصل السابق، وليس المراد من الارادة الرضاو الاستحسان، فقوله أن الأشاعرة بقولون أن الله تعالمي يأمر بمالايريده اراد به انالله تعالى بأمربايمان الكافر ولايريده فالمحذور الذي ذكره من مخالنة العقلاء ناشيء من عدم تحقق معنى الارادة فان المراد بالارادة همنا هوالتقدير والترجيح في الخلق لاالرضار الاستحسان كماهو المتبادر، فذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف، واذاتحققت منى الارادة علمت مرادالا شاعرة وانه لانسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره.

و اقول

لا يخفى ان المصنف ره قد ذكر امراف روبا وهوان امرافاقل بشيء دليل على رضاه به و ارادته له من الغير وان نهيه عن شي، دليل على عدم رضاه به و كراهته لسه و ذكران الا شاعرة خالفوا العقلاء في ذلك فقالوا ان الله سبحانه يأمر بمالا يرضى ولا يريدوينهي عمايرضى و يريد، و وجهه ان الا فعال عندهم مخلوقة لله تعالى و بالضرورة ان الفاعل الفادر المختار انما يفعل ما يرضى و يريد و يترك مالا يرضى و لا يربد فاذا فرض انه سبحانه امر بماترك فلا بد ان يكون قد امر بما لايرضى ولا يريد واذا فرض انه نبي عما فعل فلا بدان يكون قد نهى عما رضى واراد وهذا يستوجب السفه تعالى الله عنه و عن كل نقص وحاصل جواب الفضل بعد ما اطال في فضول الكلام ان معنى الا رادة في كلام الا شاعرة هوالتقدير فيكون معنى قولهم يأمر بمالايريدوينهي عما يريد الا رادة في كلام الا شاعرة هوالتقدير فيكون معنى قولهم يأمر بمالايريدوينهي عما يريد واجاده فرع الرضا به والا رادة له وان عدم تقدير الشيء وعدم ايجاده فرع عدم الرضابه وعدم الرضا به والا رادة له وان عدم تقدير الشيء وعدم ايجاده فرع عدم الرضابه وعدم الرما بما لا يرضى ولا يريد وناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه وجل مرا بما لا يرضى ولا يريد وناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه وجل شاه بائة در خطأ لانها صفة والتقدم فعل.

ثم ان قوله وعند الا شاعرة انه تعالى يريد الطاعات و يأمر بها غير متجه لانه ان قصدكل الطاعات فغير صحيح لا نه تعالى عندهم انما اراد بعضها و هوما اوجده خاصة و ان اراد بعضها فذكره له فضلة لان كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس فسى المراد عند هم من الطاعات بل في غير المراد الذي لم يتعلق به الوجود و انما قيد المصنف بالدوام فيما نقله عنهم بقوله قالوا ان الله تعالى يامردا عما لايريده للاشارة الى استمرار ترك الطاعات باستمرار الا زمنة او الى ان امره بما لايريده داتم بدوام ذاته على ما زعوه من الكلام النفسى والله العالم.

كلامه نعالى صدق

قال المصنف اعلىالله درجته

(المطلب الخامس) في ان كلامه تمالي صدق اعلم ان الحكم بكون كلام القصادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدر رالقبيح عنه تمالي من حيث الحكمة ولايتمشي على مذهب الاشاعرة لوجهين (الاول) انهم اسندوا جميع القبائح اليه تمالي وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها و غيرها الاالله تمالي ومن يفعل انواع الظلم والجور والعدوان و انواع المماصي كيف يستنع ان يكذب في كلامه و كيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كونه صادقا (الثاني) ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والا صوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه مادقا في الحروف والا صوات و

و قال الفضل

مذهب الا شاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب و وافقهم المعتزلة في ذلك الماعند الا شاعرة فلانه نقص و النقص على الله تعالى محال و اما عند المعتزلة فيلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح ، و قال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى بعينه فيها و انما تختلف العبارة ، اقول الفرق ان النقص هنا يراد به النقص فى الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه تتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا همنا بالنقص فى الافعال حتى لايكون فرقا بينه و بين القبح العقلى كما ذكره صاحب المواقف ، فحاصل استدلال الا شاعرة انه تعالى لو كان كاذبا اكمان ناقما فى صفته كما انه بقولون لو كان عاجزا او جاهلالكان فصافى صفته ولم يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق .

ثم ان ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الا شاعرة فهذا كلام باطل عارعن التأمل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الالله لايستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ، ثم من خلق القبائح فلا بد ان يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه ، واما ثانى الاستدلالين على عدم التمشى فهوايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقس فهدذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني و هو ايضا نقص فكيف لا يتمشى .

واقول

اعلم ان الاشاعرة استدلوا بلزوم النقص من الكذب على صدق كلامه تعالى مطلقا نفسيا ولفظيالاخصوص اللفظي مع انه لو وقع الكذب في كلامه تعالى لكنا اكمل منه في بعض الا وقات اعنى وقت صدقنا وكذبه سبحانه، فأورد عليهم صاحب المواقف في عبارته المذكورة بان هذا الدليل لايثبت صدقه في الكلام اللفظي لان اللفظ فعل والنقص في الا فعال عين القبح العقلي فيها والا شاعرة لا يقولون به فيها ، فتخيل الفضل ان مقصود صاحب المواقف ان المرادبالنقص في هذا الدليل هوالنقص في الافعال خاصة فاوردعليه بان المراد هوالنقص في الصفة،ومن العجب انه بعداقراره بان الاشاعرة لم يقولوا بالنقص في الافعال اجاب بحسب ظاهر كلامه عن ثاني اير ادى المصنف ان الكذب في الكلام اللفظى ايضانقص وهو تخليط ظاهر ،هذاو اجاب القوشجيعن ابر ادصاحب المواقف (بانمرجع الصدق والكذب انماهوالمعنى دون اللفظ ولماكان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي و معناه كانكذب الكلام اللفظي راجعا الىكذب الكلام النفسي و ازم النقص في صفته تعالى) وهوحسن لولزم ان يكون لكل كلام لفظي مداول نفسي حتى اللفظي الكاذب وهومحل نظر لجوازان يوجد اللفظ الخبري الكاذب ولا يحكم في نفسه على طبق معناه فلايشبت حكم نفسىحتى يكنب فان المدار في الكذب على الحكم، نعم يكذب اللفظى لاشتماله على الحكم الكاذب.

هذا ويشكل على الدليل المذكورحتى في اثبات صدقه تعالى في الكلام النفسي ان محالية النقس عليه تعالى في صفته انما اثبتوها بالاجماع لابالهقل، ولذا قال القوشجي

في تقرير هذا الدليلان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعه ولماقال صاحب المواقف في نقر بره النقص على الله تعالى محال قيد شارحها الحكم بالمحالية بقوله إجماعه ومن المعلومان حجية الاجداع انماتستند عندهم الى قول النبي الموقوف اعتباره على ثبوت صدقه ونبوته يعلم من تصديق الله تعالى اياه الموقوف اعتباره على نبوت صدق كلامالله تعالىفيتوقف ثبوت صدق كلامه تعالى على ثبوته وهودور، وقديجاب ع: ٩ بما اجابوا به عن نفس الاشكالحيث اورد بهعلىدليلهم الاخرلصدق كلامالله تعالى وهوخبرالنبي س به بل اجماع الانبياء على صدق كلامه تعالى، فقالوا في الجواب ان ثبوت صدق النبي غر مه قوفعلى صديق الله له بكلامه حتى يلزم الدور بل على نصديق الله له بالمعجزة وهو تصديق فعلى لاقولي، وفيه ان المعجزة انما تدل على انه مرسل من الله تعالى وان ماجآه به من عنده لاءلى ان كلام النبي صدق مطابق للواقع مطلقا وان كان من نفسه، على ان افادة المعجزة للبقين برسالته محل منع على مذهبهم كماستعرفه ان شآء الله تعالى، وبالجملة العلم بصدق النبي موقوف على تصديق الله تعالى اياه فان ادعوا تصديقه له بكلامه تعالى جآه الدور وان ادعوا تصديقه بالمعجزة فانكان اقتضاؤهالصدق النبي فيخبره بصدق كلامالة تعالى ناشئا مزاخبارالله بصدق نفسه رجعالدورالي حاله والافلا تدلالمعجزة علىصدق النبي في خبره من نفسه على أن المعجزة ليست باعظم من التصديق القولي وقد فرض الشك في صدفه ،

ثم ان الاشاعرة استداوا بدايل ثالث على امتناع الكذب عليه تعالى وهوانه تعالى الواتصف بالكذب الكذب قديما الالايقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه المدق المقابل لذلك الكذب والإجاززوال ذلك الكذب وهو محال فان ماثبت قدمه امتنع عدمه والملازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا المكنه ان بخبر عنى على على الفائب على المقاهد وهو ممنوع كماستعرف ، و(نانيا) ان امتناع الصدق المقابل للكذب ليس ذاتيا بالقدم هذا الكذب كماذكر في الدليل فيكون امتناع العير، ولانسلم بطلانه اذلا ضرورة تقضى بخلافه وانما تقتضى الضرورة بالمكانه الذاتي وهولاينا في الامتناع بالغير و (نالئا) انه يردعليهم النقض بما ذكره القوشجي قال (لوتم هذا الدليل لدل على امتناع سدقه

تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لواتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا اعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبرعنه لاعلى ماهوعليه) و (رابعا) انه لوتم هذا الدليل واعرضنا عمايرد عليه لم يثبت به الاسدق كلامه النفسى لانه هو القديم و الحال ان الاهم بيان صدق كلامه اللفظى كما بين هذا في المواقف وشرحها.

فقد ظهرانه لادليل للاشاءرة على امتناع الكذب على الله تعالى في كلامه مطلقا نفسيا ولفظيا، فما حال مذهب يعجز اهله بحسب قواعده عن اثبات امتناع اقبح الاشيآ، على الله تعالى ، والحال ان امتناعهمن اول الفروريات بل بمقتضى اسنادهم جميع القبائح اليه سبحانه يكون عدور الكذب منه تعالى مستقر با بل هوواقع عندهم لانه الخالق لكذب الناس في الاخبارعنه تعالى فكما يكون كذبا منه ان يخلق الكلام الكادب على اسان ملك اونبى او شجرة يكون كذبا منه ان يخلقه على ألسنة سائر الناس و ليس كذبه سبحانه في الكلام اللفظى الا بهذا النحو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

واما قوله ان القول بان لا مؤثر فى الوجود الاالله لايستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد، فهو سفسطة عند العقلاء، اذكيف يصح عند عاقل نسبة القبح الى المحل الذى لااثر له فيه البتة وعدم نسبته الى خالقه وموجده، على انه يلزم منه ان لايمتنع الكذب منه تعالى على لسان ملك او نبى لانه بمباشر تهما فكيف التزموا بامتناع الكذب منه تعالى فى الكلام اللفظى، ولا يخفى ان المصنف لم ينسب الى القوم انه تعالى لابدان يكذب فى كلامه فلامعنى لقول الخصم «ثم من خلق القبائح فلابدان يكذب» ولو المب اليهم وقوع الكذب منه سبحاه لكان حقالخلقه سبحانه عندهم للكذب فى الاخبار عنه على ألسنة العاصين كما عرفت

صفانه حين ذانه

قال المصنف طيبالله رمسه

(المبحث الثامن) في انه تعالى لايشاركه شيء في القدم ، العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالفدم وانه ليس في الأزل سواه لانكل ما عداه سبحانه ممكن و كل ممكن حادث وقال تعالى (هو الأول و الأخر)و اثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحياة الي غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات (منها) اثبات قديم غيرالله تعالى قال فخر الدين الرازى النصارى كفروا بأنهم انبتواثلاثة قدماء واصحابنا قداثبتوا تدعة و(منها) انه يلزمهم افتقارالله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هوالعلم ولولاه لهيكن عالماوافتقارهفي كونه تعالى قادرا الىالقدرة ولولاها لميكن قادرا وكذلك باقي الصفات، والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لانكل مفتقرالي الغير فهو ممكن و (منها) انه يلزم اثبات مالإنهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهومحال، بيان الملازمة أن العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فأن من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشيء الواحد اموراً متغايرة متخالفة في الذات و الحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتباركل علم يفرض في كل مرتبة من المرانب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الذيء تم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشيءو حكذا الى مالايتناهي و في كل واحدة من هذه المراتب علوم غير متناهية وهـذا عين السفسطة لعدم تعتلمه بالمرة و (منها) انه تعالى لوكان موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الاالهية مركبة وكلمركب محتاجاليجزئه وجزؤه غيره فيكونالله تعالىمحتاجا الى غيره فيكون ممكنا، والى هذا اشارمولانا اميرالمؤمنين عليهالسلام حيثقال «اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق بهوكمال التصديق بهتو حيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله فقدقرنه و من قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاً أه

ومن جزرًا فقد جهله و (منها) انهم ارتكبوا هنا ماهو معلوم البطلان وهوانهم قالوا ان هذه المعانى لاهى نفس الذات ولامغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هوهو اوغيره ولايعقل سلبهمامعا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهوعالم بعلم وقادر بقدرة ومريدبار ادة وعلى هذا القياس، والدليل عليه اننا فهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء علما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب، وحدالمالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اسلافكذا فيما غاب عنا، وكذا القياس في باقى الصفات، ثم نأخذ هذا من عرف اللغة و اطلاقات العرف فان العالم لاشك انه من يقوم به العلم، ولوقلنا بنفي الصفات لكذ بنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات له فلا بدلنا من الاثبات من غير تأويل فان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب غاهره وههناليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل، وعندى ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم.

تهمااستدل به هذا الرجل على نفى الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب (الاول) استدلاله بان كل ماعداه ممكن و كل ممكن حادث فتقول سلمنا ان كل ماعداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن مماعدا صفاته فهو حادث لان صفاته لاهو ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن مماعدا صفاته فهو حادث لان صفاته لاهو ولاغيره كما سنبين بعدهذا (الثاني) الاستدلال بلزوم اثبات قديمة لااثبات ذات وصفات قدماه هي كفروبه كفرت النصاري، الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لااثبات ذات وصفات قدماه هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد بالكلية فلوكان علم ذيد قديما فرضا مثل زيد فلى نقص يعرض من هذا لزيداذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بلاهومن صفات كماله (الثالث) الاستدلال بلزوم افتقارات والجواب ان اردتم باستكما له معنى هوالعلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكما له مالغير ثبوت صفات الكيات الذائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا و ليس فيه نقص مالغير ثبوت صفات الكيات الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا و ليس فيه نقص

وهو المتنازعفيه واناردتمبه غيره فصوروه اولأ حتى تفهموه ثمتثبتوا لزوهه لماادعينا، والحاصل انالمحال هواستفادته صفة كمال من غيرهااتصافه لذاته بصنة كمال هيغيره واللازم من مذهبنا هوالثاني لاالاول، (الرابع) الاستدلال بلزوم اثبات مالا نهاية له من المعاني القديمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الي آخر الدليل، والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسبالنعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصوران يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوزان يكون تعلقات العلمالذي هوصفة واحدة غير متناهية بحسب المعلوماتوليس يلزم منه محال ولايلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب في الوجود (الخامس) الاستدلال بانه لوكان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبةويلزم منه الاحتياج، والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزممن اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات وانكان المراد ان هناك ذانا وصفانا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الىماهوغيره يوجب الامكان كما قدمنا، و اما ما استدل بهمن كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفى الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس همنا كذلك (السادس) الاستدلال بلزوم رتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهوان هذه المعاني لاهيءين الذات ولا غيره و هذا غير معقول، و الجواب ان المراد بعدمكون الصفات عين الذات أنها مغايرة المذاتفي الوجود وكونها غيرمغايرة لها انها صفات المذات فليس بينهمامغايرةكلية بحيث يصح اطلاق كونهامغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليسغيره بالكلية لانه قائم به ، وهذه الواسطة على هذا الدمني صحيحة لانسلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر، فكلاالسلبين يمكن تحققهما معا

واقول

لاريب ببطالان قياس الفائب على الشاهد لان القياس لايصح الابائبات علة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه واثباتها في المقام باطل لاختلاف الشاهد والفائب بالحقيقة فيمكن ان تكون خصوصية الشاهد شرطافي الحكم اوكون خصوصية الفائب مانمة عنه ، على ان دعوى ان علة كون الشاهد عالماهي العلم فتكون علة كون الفائب عالما هي

العلم فيكون علمه زائدا على ذاته موقوفة على اتحاد علم الغائب وعلم الشاهد و اتحاد كيفية ثبوتهما ليصح اثبات العلية لعلم الغائب فلواريد اثبات معرفة حقيقة علم الغائب اوكيفية ثبونه لهمن عليته جاءالدور، وكيف يصح الحكم بالاتحاد و بصحة القياس والحال ان اهل هذا القياس قاتلون باختلاف مقتضى صفات الشاهد و الغائب لانهم يزعمونان القدرة في الشاهد لاتؤثر أيجادا والارادة فيهلاتخصص اصلا بخلافهما في الغائب وكذا الحال في بقية الصفات ، هذا و من القبيح على الفضل واصحابه ذكر ولهذا الدليل الواضح البطلان مععلمه بابطالهم لهلانه اخذه من المواقف وشرحها وقدابطلاه ببعض ماذكرناه و غيره ، واقبح من ذلك قوله (ثم نأخذ هذامن عرف اللغة و اطلاقات المرف) اذكيف يأخذه منهما و المسئلة عقلية الاان يدعى إن اخذه منهما بلحاظ دلالتهما ظناءلي المراد الشرعى المستلزم لحكم العقل لكن الشان في الدلالة لماسبق من ان المشتق انما يدل وضعا على الملابسة بين المبدأو الذات وهي اعم مزان تكون بنحو الحلول كمافي الحي والميتوبنحوالايجادكمافي الخالق والرازق الىغير ذلك كملابسة التمار للتمر بالبيم فمن اين علم أن ملابسة الغائب للقدرة و العلم والحياة والارادة ونحوها مثل ملابسة الشاهد لهافلعلها بالانتزاع ومجرد احاد اللفظ لااثرله لاسيما وقددل النقل على ارادة الانتزاع قال تعالى (هوالاول و الاخر) فانه دالعلى انهتعالى.مخصوص بالقدم فلايمكن ان تكون ملابسته لتلك الصفات بالحلول في القدم.

واماما استدل بعمن قوله تمالى ولا يحيطون بشى، من علمه فخطأ ظاهر اذلا يقتضى اثبات العلم اهتمالى ان يكون العلم امر اخارجيا زائدا على ذاته فانه كمانثبت اهالامور الخارجية تثبت لهالامور الاعتبارية و الانتزاعية كالملكية والوحدانية و القدم ووجوب الوجود و نحوها فظهر ان عمدة الخصم واهية ولاسيما مم النص بقوله تعالى (هوالاول والاخر) الذى تغافل الخصم عنهم معذكر المصنف له.

و اما انكاره لكلية الكبرى القائلة كل ممكن حادث بحجة ان صفانه ليست عينه ولاغيره فممالامعنى الهكان كون صفاته تعالى لاهو و لاغير دلايقتضى المكانها و قدمها على النه اصطلاح محض لاينفى المغايرة الواقعية و لذا التزموا بزيادة صفانه تعالى وجودا على ذاته م

ثم انه لوكانت صفانه تعالى ممكنة زائدة على ذاته لاحتاجت الى تأثيره فيها و تأثيره فيها امابالاختيار وهويستلزم الدور اوالتسلسل لتوقف ايجادكل صفةعلى الحياة و العلم و القدرة والإرادة فالتتوقفت على انفها داروالا "تسلسل معاستلزام التسلسل لحدوثها ، واما بالايجاب كماهو مذهبهم فيلزم عدم مقدورية صفانه له تعالى مع امكانها لان داته تعالى واجبة فمايجب عنهالنفسها يمتنع ان تتعلق به القدرة و يلزم ان يكون البسيط فاعلا وقابلاوهوممتنع لتنافى الفعل و القبول مموحدة النسبة حقيقة كمافي المقام فان نسبة الفعل قائمة بيناامنتسيين الأذيرخ وقعت بينهما نسبة القبول فالنسبة واحدة بالذات وان تعددت بالاعتبار وانما قلنا بتنا فيهمالتنافي لازميهمالان نسبة الفعل ضرورية لكون الفاعل موجبا فرضا و نسبة القبول ممكنة بالامكان الخاص ادلا يتصور استقلال القابل بالقبول حتى يمكن انتكون نسبته ضرورية ، واجيب بان الجهة متعددة و مي جهة الفاعلية والقابلية فلامحذور في اجتماع الضرورة وعدمها لكونهما منجهتين روفيه ان تعدد الجهات لايصحح اجتماع المتنافيين فينسبة واحدة شخصية نعم ادااستوجب تعدد الجهة تعدد النسبة حقيقة لااعتبارأ فقطكان نافعا لهملكنه خلاف الواقع ءوبالجملة يلزم من كونه تعالى موجبا انبكون فاعلا قابلا فتكون نسبة الصدور بينهو بين صفاته و اجبة وغيرواجبة وهوممتنع وايضا يلزم صدورالمتعدد وهوصفاتهمن الموجبالواحد من جميع الجهات وهوذانه تعالى وهو باطل لانكون الشيء موجبا وعلمة لشيء ليس الالخصوصية فيه تقتضي الايجاب والعلمية لذلك المعلمول والالصح ان يكون كل شيء موجبا وعلة لكل شيء ، ولاريب انفرض وحدة الموجب من جميع الجهات يستدعي وحدة خصوصيته وتلك الخصوصية الواحدة لابمكن ان تقتضى امرين مختلفين لعدم امكان مناسبتها لهما على اختلافهما ولايتصور بناه على زيادة الصفات انتكون في الذات البسيطة من جميع الجهات جهات اعتبارية بسبب تعددها تصدر الصفات المتعددة عن الـذات، وفرض تعدد الجهات بتعدد السلوب باطلى لان السلوب لاتستلزم تكثرالواحدالحقيقي ولواعتبارا ولوسلم فليس في السلوب معان وخصوصيات تناسب تأنير الذات فسي صفانها حتى ينفع تعددها اعتبارًا ، هذاومن العجب التزامهم بكونه تعالى موجبا لصفانه مـــــم قول اكثرهم بان علة الحاجة الى التأثير هوالحدوث لا الامكان اذ بنا. على هذا يمكن

ان تكون صفاته تعالى موجودة في القدم بلاايجاده بل بالاستقلال.

و اهاما اجاب به عن المحال الاول فباطل اذلااتر لتسمية القدماء ذواتا في الكفر بل الاتر للقول بتعدد القدماء ضرورة انهم يقولون بتعدد الوجود حقيقة ، نعم بفترق الاشاعرة عن النصارى باتهم لا يقولون ان القدماء آلهة بخلاف النصارى ولكن فيه ان مذهب الاشاعرة يقتضى ان تكون حقيقة الاله مركبة من الذات و الصفات لان المذات المجردة خالية عن جهة الا آلهية بدون الصفات فيقار بون النصارى ، بل لعلهم متفقون اذا مل النصارى ايضا يجعلون الا آلهم كبا و لذا يقولون الثلانة واحد فالتعدد عند الفريقين بالإجزاء لا بالجزئيات والشاعلم .

واها جوابه عن ثانى المحالات فلاربط له باشكال المصنف لان المصنف رتب امكان الواجب على افتقاره الى صفاته لانقصه على استكماله بها ، لكن لما كانت عادته اخذها فى المواقف وشرحها اورد الفظهما بعينه جهلا بعدم انطباقه على المورد ،على ان انكار النقص مكابرة ظاهرة كيف وحقيقة هذهبهم ان ذاته تعالى بنفسها خالية عنجهات الكمال والالما احتاجت الى الاستكمال ومجرد كون المكمل لهصفات لهلايؤثر فى دفع التقص عنه بعد ان كانت غيره فى الوجود كمالا ترفع النقص الحقيقى عن الحجر لواتصف بها سواء كان اتصافه بها من نفسه بالا يجاب ام من غيره غاية الامر انه اذا كان من غيره بكون بقاء النقص اشد.

واما جوابه عن تالث المحالات فيظهر مافيه بعد بيان مراد المصنف ره فنقول قد ذكر في هذا المحال اسكالين (الاول) انه بناء على كون العلم صفة زائدة وجودية يلزم اثبات مالانهاية لهمن المعانى القائمة بذاته تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات والمعلومات غير متناهية ، اجاب الاشاعرة بان العلم واحد و التعدد في التملقات والتعلقات اضافية فيجوز لاتناهيها كماذكر الخصم في المقام، وهو غير صحيح لما بينه المصنف من ان شرط العلم المطابقة و محال ان يطابق الشيء الواحد مطابقة حقيقية المورأ مختلفة فلابدان يكون المتعدد هو العلوم لا التعلقات فقط، و لمالم يدر الخصم ماهذا و ما الجواب عنه ترك التعرض له (الثاني) انه لوكان العلم صفة وجودية زائدة على ذاته تعالى لزمان يكون علمه بعلمه زائداعلى علمه و تتسلسل العلوم الموجودة الى مالانهاية له وقد جمع المصنف الاشكالين معابما حاصله

انه بلزمهم انبات علوم وجودية قائمة بذاته تعالى غير متناهية بتسلسلات غير متناهية في أن متناهية و موغير معقول و قداحس فيثبت في كل مرتبة من مراتب التسلسل علوم غير متناهية و هوغير معقول و قداحس الخصم باشكال التسلسل ولكن لم يعرف وجهه فاجاب بانه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب في الوجود فانه لوفهم كيفية التسلسل لما انكر الترتب .

و قديجاب عن إشكال التسلسل بمايستفاد من المواقف وشرحها بانه تسلسل في الاضافات لافي الامور الوجودية لان علمه تعالى واحدو له تعلقات معلومات لاتتناهي من جملتها علمه الذي يخالفه العلم به بالاعتبار دون الذات، ويردعليه انه اذا اتحدعلمه تعالى و علمه بعلمه واختلفا بالاعتبار كانالاولى فيالجواب أن يقال أنـــه تسلسل فـــي العلوم الاعتمارية اذلاوجه المعدول عنه والجواب بانه تسلسل في الاضافات و الجال ان الاشكال انماهو في تسلسل العلوم، وكيفكان فكالا الجوابين باطل اما الجواب بانه تسلسل في الاضافات فلما عرفت من إن شرط العلم المطابقة ولا يعقل مطابقة العلم الواحد لمعلومات مختلفة فلايمكن الالتزام بتسلسل الإضافات والتعلقات دون العلوم، و ام الجواب بتسلسل العلوم الاعتباربة فلانه بعد فرض انعلمه تعالى صفة وجودية لميدرك العقل فرقا بينعلمه تعالى و علمه بعلمه حتى يقال ان الاول حقيقي وغيره اعتبارى فان الجميع علمهو علمه صفة وجوديةعندهموالتحكمات الباردة لااثر لهاعند ذيالمعرفة ، ولاير د النقض علينا بعلمه تعالى على مذهبنا لان علمه تعالى عندنا عين ذاتمه و ليس هناك الاانكشاف المعلومات له فلايتصور اعتبار مطابقة ذاته للمعلومات نعم يمكن فرض مطابقةعلمه لها بمجرد الاعتبار الذي لانضرمعه المطابقة لامور غير متناهية في مراتب غير متناهية.

و اماما اجاب عن المحال الرابع فغير منطبق بكلاشقى الترديدفيه على مسراد المصنف رمفانه اراد انهاو كانت الصفات زائدة على دائه تعالى لزم التركيب فسى حقيقة الاكه لان الذات في نفسها مع قطع النظر عن الحياة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات خلية عن مقتضيات الالهية فاذا كان الاكه هوالمركب من السذات و الصفات ولاالله الالله كان الله سبحانه مركبا والتركيب ينفى الوجوب مع ان القول بالمهية المركب لاالذات في نفسها كفر بالاجماع والضرورة.

و اما تخصيصه لكلام امير المؤمنين ع بصفات هـى غير الذات بالكليـة فتخصيص بلاشاهد مع انه انما ينفع اذا كان القول بان صفاته ليست عين ذاته ولاغيرها رافعالا شكال التركيب و الخروح عن الوجوب و هو بالضرورة ليس كذلك لانه اعتذار لفظى فقط لا يغير قولهم بزيادة الصفات على الذات الذى جاء الاشكال من قبله ، هذا ويمكن ان يشير امير المؤمنين ع بكلامه المذكور الى المحال الثانى و يكون حاسله من وصف الله سبحانه فقد قرنه بغيره وهوصفانه ومن قرنه بغيره فقد ثناه بواجب آخر لما عرفت من ان صفائه تمالى لا يمكن ان تصدر عنه بالاختيار اوالا يجاب فتكون واجبة الوجود بنفسها اومنتهية الى واجب آخر صفاته عين ذاته فيتعدد الواجب ومن عدده و ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد صيره ممكنا وجهله والله و وليه اعلم .

واما ما اجاب به عن المحال الخامس فحاصله ان قولنا الصفات ليست عين الذات ولا غيرها اصطلاح لفظى ناشى، من اعتبارين و فيه انارايناهم يجيبون به عن الالزامات الحقيقية المبنية على مغايرة الذات للصفات حقيقة كما سمعت بعضها فكيف يكون اصطلاحا واعتبار امجردا وبالجملة ان ارادوا به الحقيقة فهوغير معةول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الحقيقة فهوغير معةول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الحقائق الرادوا به العجهين نهعيبون به عن الاعتبار والاصطلاح فلامشاحة لكن ما بالهم يجيبون به عن الامور المبنية على الحقائق فلا بدانهم اخطؤا على احد الوجهين .

البقاءليس زائدأ طى الذات

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث التاسع) في البقاء، و فيه مطلبان (الاول) انه ليس زائدا على الذات وذهب الاشاعرة الى ان الباقى انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهوعرض قائم بالباقى وانالله تعالى باق ببقاء قائم بذاته و لزمهم من ذلك المحال الذى تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه (الاول) ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزمهم انصاف المدم بالصفة الثبوتية و هومحال بالضرورة، بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذا يتحقق فى جانب المدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد القسمة هشترك ولان معنى الاستمرار كون

الامر في احد الزمانين كماكان في الزمان الاخر، وان عني به صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهماالي صاحبه داروان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدونصاحيه فيوجد بقاءمن غير استمر اروبالعكس وهوباطل بالضرورة واناحتاج احدهما خاصة انفك الاخرعنه وهوضروري البطلان (الثاني) ان وجودالجوهرفي الزمان الثاني لواحتاج الميالبقاء لزم الدورلان البقاء عرض يحتساج في وجوده الميالجوهر فان احتاج الى وحود هذا الجوهرالذي فرض باقيا كانكل من البقاء ووجود الجوهرمحتاجا الى صاحبه وهوعين الدور المحال وان احتاج الىوجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهوغير معقول، اجابوا بمنع احتياج البقاء الىالجوهر فجازان يقوم بذاته لافي محل ويقتضي وجودالجوهرفي الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا و البقاء لايعقل الاعرضاقائمابغيره، و ايضا يلزم ان يكون هوبالذاتية اولى من الذات وتكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولي بالوصفية من المستغنى والمستغنى اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى (الثالث) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هوعين وجوده في الزمان الاول ولماكان وجوده في الزمان الاول غنباءن هذا البقاءكان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته إلى شيء وبعض افرادها غنيا عنه .

وقال الفضل

اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا، فذهب الشيخ ابوالحسن الاشعرى وانباعه و جمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ،ونفي كون البقاءصفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضى ابى بكر وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ، و نحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعرى فنقول اورد عليه ثلاث ايرادات (الاول) ان البقاء ان عنى به الاستمراد لزم انصاف المدم بالصفة الثبوتية الى آخر الدليل ، والجواب ان البقاء عنى به استمراد الوجود لا الاستمراد

المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ماقال (الثاني) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لواحتاج الى البقاءازم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لافي محل ، و هذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه ، وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية مافي الباب ان وجوده فيه لايكون الامع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علم للجناء علم المعنور (الشالث) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هوعين وجوده في الزمان الادل ولماكان وجوده في الزمان الادل غنياً كان في الثاني هوعين وجوده ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا ان جميع افراد الوجود في الزمان الادل قد و في الزمان الابل قدد و في الزمان الثاني فرد آخر و هذا غاية جهله و عدم تدريه في شيء من المعقولات

واقول

ما نقله عن الاشعرى واتباعه من ان تحقق الوجود في اول الحدوث دون البقاء يدل على تجدد صفة ببوتية زائدة على الوجود هي البقاء ضرورى البطلان لجواز ان يكون البقاء عين الوجود المستمر لا صفة زائدة متجددة، ولوسلم فلا يدل على كونها وجودية بليجوزان تكون اعتبارية كماهو الحق كممية البارى سبحانه مع الحوادث المتجددة بتجدد الحوادث وذكر شارح المواقف الجواب الاخير و علم به الخصم فان ماذكره من كيفية الخلاف قد اخذه من المواقف وشرحها فكان الاحرى به تركه.

و اما ما اجاب به عن الايراد الاول ففيه ان حقيقة البقاء هي الاستمرار الكن اذا كان البقاء صفة الوجود كال عبارة عن استمرار الوجود من باب تعيين المورد لاان حقيقة البقاء هي خصوص استمرار الوجود فانه لايدعيه عاقل و ذلك نظير الوجود فانه عبارة عن الثبوت فلا كان وصفائز بدكان عبارة عن ثبوته ولا يصحان يقال ان معنى الوجود شوت زيد ضيئتذ يتم كلام المصنف.

ولما ما تقله عن الاشاعرة في الجواب عن (الابراد الثاني) فنيه انه لولم تحنج الذات

الى البقاء وجازان يكون تحققهما على سبيل الذهنق لجازا فكالككل منهماعن صاحبه وهو غير معقول لامن طرف الذات لاستلزامه جواز ان لاتبقى فتكون ممكنة ولا من طرف البقاء لان افتقار العرض الى المعروض ضرورى وايضا لوجازان يكون تحققهما انفاقيا لكان البقاء مستفنيا في نفسه عن الذات فيكون جوهرا وهو غير معقول ويكون واجبا ان استغنى عن غيرها ايضا اوممكناان احتاج اليه ولابدان ينتهى الى واجب آخر فيكون مع الذات واجب آخر ويلزم التركيب ويخرجان عن الوجوب، وايضالواستغنى البقاء عنها لكانت نسبته الى جميع الاشياء على حدسواء فيثبت لجميع الاشياء ولا يختص بالذات، فظهران مانقله الخصم مشتمل على اكثر المفاسدالتي ذكرها المصنف في تغيير الجواب، لكن مازدناه واردا ايضا على مانقله المصنف عنهم فاى حاجة للمصنف في تغيير الجواب، الكن وشرحها الذي ذكره مشتمل على مانقله المصنف لانهما اذا أجازا ان يكون اجتماع وشرحها الذي ذكره مشتمل على مانقله المصنف لانهما اذا أجازا ان يكون اجتماع الذات و البقاء انفاقيا فقد قالا بعدم حاجة البقاء الى المحل .

واماما اجاب بهعن (الايراد الثالث) فاجنبى عن الاشكال لان صريح كلام المصنف هوان الوجود المستمر لايصح ان يكون في الزمن الاول غنيا عن البقاء وفي الزمن الثاني محتاجا اليه، وقد تخيل ان مراد المصنف هو اختلاف افراد الوجود فبعضها غني عن البقاء في الزمن الاولم وحتاج اليه في الزمن الثاني والبعض الاخرليس كذلك، فأشكل عليه بعدم اختلاف افراد الوجود بالغني والاحتياج، نعم مبنى الاشكال في كلام المصنف على كون الوجود المستمر فردين للوجود احد هما الوجود في الزمن الاول و تانيهما الوجود في الزمن الثاني فانه حيننذ لايمكن احتياج تانيهما الى البقاء مع غني اولهماعنه لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته اليشي، وبعض افرادها مستغنيا عنه وانما بني الاشكال على كونهما فردين لان التعدد مقتضي قول الاشاعرة باختلاف الوجود في الزمانين بالغني والحاجة الى صفة البقاء ذاته فيكونان فردين من طبيعة واحدة حسب الفرض، وأو بني المصنف ره الاشكال على القول بان الوجود المستمر فرد واحد لا تزايد فيه ولا اشتداد بني المصنف ره الاشكارى مذهب الاشعرى اظهر اذي متنعان بكون الفرد الواحد مختلفاً بذا ته بالاستغناء لواحدة في زمانين و كلان الولي بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كال الوجين الدارة حين كال الولي بالمصنف النيذ كر بطلان مذهب الاشعرى الخيال ولي بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف النيذ كر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف النيذ كر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف النية كر بطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف النية كوربطلان مذهب الاشعرى على كال الولي بالمصنف المتناز بالمصنف الولد كلي بعلى كالوجين الولي بالمستفيات المتناز المتناز الولي بالمستفيات المتناز الولي المتناز الولي بالمتناز الولي بالولي بالولي بالولي بالولي بالمتناز الولي بالولي ب

انه تمالي باقلداته

قال المصنف أور اللهضريحه

(المطلب الثانى) فى إن الله تعالى باق لذاته، الحق ذلك لانهاواحتاج فى بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافى الضرورى بينالواجب والممكن، وخالفت الاشاعرة فى ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهوخطاً لماتقدم، ولان البقاء انقام بذاته تعالى ازم تكثره واحتياج البقاء الى ذاته تعالى معان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور، وان قام بغيره كان وصف الشىء حا "لا فى غيره ولان غيره محدث وان قام البقاء بذاته كان مجردا وابضا بقاؤه تعالى باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخرو بتسلسل و ايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ماذكره في هذا الفصل ، قوله (لواحتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا) قلنا الاحتياج الى الغير الذى ام بكن من ذاته يوجب الامكانومن كان صفانه من ذاته لم يكن ممكنا قوله (ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره) قلنالايلزم التكثر لانالصفات الزائدة ليس غيره مغايرة كلية قوله (احتاج البقاء الى ذاته و ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور) قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بلهما متحققان معا ، قوله (بقاؤه معاكما سبق فهوقائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل همامتحققان معا ، قوله (بقاؤه بلق) قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هوعين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود ، قوله بقاء آخر ويتسلسل) قلنامندفع بماسبق من ان بقاء البقاء نفى البقاء ، قوله (صفائه تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى) قلنا قدسبق ان الصفات ليست مفايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات و تبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام بالمعنى .

واقون

ما اجاب به عن لزوم امكان الواجب مبنى على قولهم ان صفانه ليست غيردانه بالكلية ، وقد عرفت انه لاطائل تحته اذ لايرجع الالاصلاح لفظى فانهم يقولون بزيادة السفات فى الوجود فتغاير الذات بالكلية فيلزم امكان الذات الحاجتها فى الوجود الى غيرها وهو البقاء ويلزم التكثر ، واماما اجاب به عن لزوم الدور من عدم احتياج الذات الى البقاء بله هما متحققان على سبيل الاتفاق فقد عرفت فى المبحث السابق مافيه من المفاسدالكثيرة ، واماما اجاب به عن قول المصنف بقاؤه باق من النبقاء عينه ، ففيه انه لوساغ ذلك فلم لايكون بقاء الذات عينها ، مع انه باطل على مذهبهم لانهم زعموا ان القول بالعينية راجع الى النفى المحض لانه بؤدى الى ان يكون تمالى عالمالاعلم له و قادراً لا قدرة له و بافيا لا بقاء له وهكذا، فاذا قالوا ان بقاء البقاء عينه كان البقاء باقيا لا بقاء لله وهو باطل بزعمهم ، وايضا دليلهم السابق الذى استدلوا به على ان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذات وارد مثله في بقاء البقاء فيقال تحقق البقاء في اول حدوثه دون بقاء البقاء دليل على تجدد صفة بقاء البقاء و زيادتها على البقاء فيلزمهم ايضا ان يكون بقاء البقاء ايضا صفة ثبوتية متجدد صفة بقاء البقاء و زيادتها على البقاء فيلزمهم ايضا ان يكون بقاء البقاء ايضا صفة ثبوتية متجدد قائد والدة على البقاء لاانها عينه .

واماما اجاب به عن قول المصنف ولانه يلزم ان يكون محلاللحوادث ، فهودال على انه لم يفهم مراده فانه لم يدع ان البقاء حادث حتى يجيب بانا قائلون بقدمه ، بل ازادأن يستدل على قوله بقاؤه باق بامرين (الاول) امتناع طرق المدم الي صفاته (الثاني) انه لوجاز عدم بقاء البقاء لكان البقاء حادثا لان ما يجوز عدمه حادث ولوكان البقاء حادثا لكان الواجب محلاللحوادث فلابدان يكون البقاء باقيا وهكذا ويتسلسل وغرض الخصم فيما اجاب به عن التسلسل انه تسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال لان بقاء البقاء نفس البقاء واقعاوان خالفه اعتبارا ، وفيه انه مستلزم لكون البقاء ايضا اعتباريا فلم قالوا انه صفة وجودية وذلك لان التمائل في الافراد المتسلسلة يستدعى وحدة حقيقتها ، قال في شرح المواقف بعد ذكر المائن لهذا الجواب اعنى ان بقاء البقاء نفسه (ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كمامر) ولا يتخفى ان ما نسبه الخصم الى

قومه من قدم البقاء غيرصحيح بمقتضى تعليلهم لزيادة البقاء على الذات فانهم عللوه كما سبق بان الوجود متحقق دونه كمافى اول الحدوث وهذا يدل على اعتبار المسبوقية بالعدم في ذات البقاء وهويقتضى حدوثه.

واماما اجاب به عن اير ادالمصنف الاخير ففيه ماعرفت سابقا من ان نفى المغايرة السطلاح محض فانهم اذا قالوا بزيادة الصفات على الذات في الوجود كانت المغايرة بينهما كلية فيكون بقاء البقاء صفة للبقاء لاللذات وقائما به لابالذات فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهذا من المصنف الزامى لهممن حيث ان البقاء عندهم عرض وجودى وزعمهم ان المرض لا يقوم بالعرض كما ستعرفه قريبا ان شآءالله تعالى والا فهو لا يمنع من قيام العرض بالعرض كما ستعرفه على ان كل بقاء عندالمصنف و الامامية امراعتبارى فيجوزان يفرض قيامه بمنله حتى لومنعنا قيام العرض بالعرض .

البقاء بمع دلى الاجسام

قال المصنف طيب الله ثراه

(خاتمة) تشتمل على حكمين (الاول) البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضرورى لا يقبل التشكيك ، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بلكل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الان الذي بعده ولايمكن ان ببقى جسم من الاجسام فلكيها وعنسريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آئين ولاشك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح المعين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسط ألى بل السوفسط الي لايشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الان وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جزموا بالتبدل.

وقال النمضل

الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة و العرض لايبقي زمانين لما سنذكر بعد هذا، فالجسم ايضايكون كذلك عنده ،والحق ان ضروريةموجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لاتبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة فى الاجسام لجوازقيام البقاء بالجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه فى عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلاكما ذكره.

واقول

قدعرفت ان دعوى موجودية البقاء زائداً على الوجود من اوضح الامور بطلاناو اكثرها فسادا حتى عند جملة من الاشاعرة فكيف يدعى ضرورة موجوديته، واعجب منهادعوى الضرورة في عدم جوازقيام المرض بالعرض والحال ان قيام البطء والسرعة بالحركة من من اوضح الضروريات وسيظهر لك الحالفي المبحث الاني انشاءالله تعالى فمذهب الاشاعرة من المرض لا يبقى زمانين مخالف للضرورة و اعظم منه مخالفة لهامذهب النظام لاشتماله على مذهب الاشاعرة وعلى ان الجسم مركب من الاعراض

البقاء بصح طي الافراض

قال المصنف عطر الله مثواه

(الحكم الثانى) في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة و برودة ورطوبة وببوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحياة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض، فانه لا يجوزان يوجداً نين متصلين بل يجب عدمه في الان الثانى من آن وجوده ، وهذه مكابرة للحس و تكذيب للضرورة الحدكمة بخلافه فنه لاحكم لجلى عندالمقل من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حبن فتح المين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير ، ولى حكم اجلى عندالمقل من هذا واظهر منه .

ثم انه يلزم منه محالات (الاول) ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم بل لابد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها

من مشخصاته، ومعلوم بالضرورة انكلءاقل يجد نفسه باقية لاتتغير في كل آن، ومن خالف ذالككان سوفسطائيا وهلاانكارالسوفسطائيين للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكاركل احد بقاء ذانه و بقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان، فلينظر المقلد المنصف فيهذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض علىعقله حكمه بها وهليقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن إجابي الضروريات ويعلم أن إمامه الذي قلده أن قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لايستحق التقامد و انه قد النجأ الي ركن غيرشديد وان لم يقصر ذهنه فقذ غشه واخفى عنه مذهبه وقد قالص من غشنا فلسر منا (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس الدالعلى الوحدة وعدم التغير كما تقدم (الثالث)انه لولم يبق العرض الا آنا واحدالم يدم نوعه (١) وكان السواداداعدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جازان يحصل عقيبه بياض او حمرة اوغير ذلك وانلا بحصل شيء من الالوان اذلا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه (الرابع) لوجوّز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس الجوز ذلك في الجسم اذالحكم ببقاء الجسمانماهومستندالي استمراره في الحروهذا الدليل لايتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلافلايمكن الحكم بقاء شيء من الاجسام آنين لكن الشك في ذلك عين السفسطة (الخامس) ان الحكم بامة: اع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجازان ينقلبالعالم من امكان الوجودالي وجوب الوجودفيستغني عنالمؤثر فيسدباب اثباتالصانع ماليبل وبجوزا تقلاب وأجب الوجودالي الامتناع وهوضر ورى البطلان.

واذاتقرر ذلك فنقول الأعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فتكون كذلك في الآن الثاني واذا كانت ممكنة في الآن الثاني واذا كانت ممكنة في الثاني جازعلمها المقاء.

وقد احتجوا بوجبين (آلارل) الجّناء عرض فلايقوم بالعرض (الثاني) ان العرض لوبقىلما حدم لان عدمه لايستند الى ذانه و الا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثـر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريــان الضد على المحل مشروط بعدم الضد

١- وفي نسخة (لم يلزم تأبيد نوعه)

الاولعنه فلوعلل ذلك العدم به دار،ولاالى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهرلاغيروهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض ،

والجواب عن (الاول)المنع من كون البقاء عرضا زائداً على الذات سلمنالكن نمنع المتناعقيام المرض بمثله فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض، وعن (الثاني) انه لم لايعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم اذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جازان يكون مشروطا باعراض لاتبقى فاذا انقطع وجودها عدم، سلمنالكن يستند الى الفاعل و نمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لابدله من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع و نمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضدالاول بل الامربالمكس. و بالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لانسمع لماكانت الاستدلالات في مقابل الضرورات.

وقال الفضل

ذهب الاشعرى ومن تبعه من الاشاعرة الى ان المرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بله عالى التقضى والتجدد ينقضى منها واحد و يتجدد آخر مثله و تخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجدفيه انماهو للقادر المختارفانه تخصيص بمجرد ازادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقف و بعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالو ابان السبب المحوج الى المؤثر هر الحدوث فلزمهم استفناء المالم حال بقائه عن الصانع بحيث لوجاز عليه المدم تمالى عن ذلك علوا كبيرا لماضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو المرض و لماكان هو متجددا محتاجا الى ذلك المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استفناء اصلا، واستدلوا على هذا المدعى بوجوه (منها) انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فليزم قيام العرض بالعرض و هو محال عندهم هذا هو المدعى والمديى والدليل .

ودهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة و الامامية الى بقاء الاعراض و دليلهم كماذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة، والجواب ان لادلالة للمشاهدة على ان المشاهدامر واحد مستمر لجـواز ان يكون امثالا متواردة

بلا فعل كالماء الدافق من الانبوب يرى امراً واحداً مستمرا بحسب المشاهدة و هو في الحقيقة امثال تتوارد على الانبواب يرى امراً واحداً مستمرا بحسب المشاهدة و هو هذا الرجلان يكون سوفسطائيامنكر اللمحسوسات و كذاجالس السفينة اذاحكم بان الشطليس بمتحرك كان ينبغى ان يحكم بانه و فسطائي لانه يحكم بخلاف الحس، وقدسورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وياليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفطائي فانه يطلقه في مواضع لاينبغى ان يطلقه فيه وهوجاهل بمعنى السفسطة ، ثم ماقال الاحكم عند المقل اجلى من اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول حكم المقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن و رود الخلط للحس قبل طبقها فنقول حكم المقل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند المقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكاير للضرورة

ثم ذكر خمس محالات تردعلي مذهبهم (الاول) ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بلابد في انسانيته من اللون والشكل و كلهذه اعراض ومعلوم انكل احديجد من نفسه انها باقية لا تتبدل في كل آن و مخالفة هذا سفسطةو (الجواب) ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتعايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان بن في في خيم الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليستداخلة في خيميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فذات الانسان وهو يته المشخصة له باقية في جميع الاحوال و يتوارد عليه الاعراض واي سفسطة في هذا و الطامات والخرافات التي يربدان يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها (الثاني) انه يلزم تأديب الحس وقدعرفت جوابه (الثالث) انه لولم يبق المرض الا آنا واحداً ليم يلزم تأبيد نوعه فكان السواد اذافاض على الجبم اعدالجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض يلزم تأبيد نوعه فكان السواد اذافاض على الجسم اعدالجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هوالفاعل المختار لكن جرىعادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد و ان جاز للسخاف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لاينافي قاعدة القوم في اسناد التخلف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لاينافي قاعدة القوم في اسناد التخلف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لاينافي قاعدة القوم في اسناد

الاشياء الى اختيار الفاعل القادر (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوزذاك في الجسم اذالحكم ببقاء الجسم انماهو مستمر الى استمراره في الحس و (الجواب) ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل و تخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاجسام، واماماقال ان الشك في ذلك عبن السه فسطة فقد مرجوابه (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الاهكان الذاني الى الامتناع الذاتي الى الامتناع الذاتي في الماتني في الاتناني المالات الذاتي في الآن الثاني، قوله اذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا المكان الوجود غير امكان البقاء فجازان يكون العرض ممكن الوجود في الآن اللاترير شيء من الانقلاب الذي في الآن الماتن ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقرير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في غاية الضعف كماهو ديدنه في الاستدلالات المزخرفة.

ثم ان ماذكرمن الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منعامتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا و تبوتهما مذهب للشيخ الاشعرى وقداستدل عليهما في محله فليراجم، وثانى الدليلين مدخول بماذكر وبغيره من الاشياء وقدذكره علماء السنة و الاشاعرة منهم صاحب المواقف و غيره فاعتراضاته على ذلك الدليل منقولة من كتب اصحابنا.

واقول

لايخفى انه انماذكر قوله (ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث) لزعمه تبعالغيره ان ذاك مبرر لقولهم بعدم بقاء الاعراض لاندفع لزوم استغناء العالم بناء على كون سبب الحاجة هوالحدوث يتوقف على القول بتجدد العرض وعدم بقائه ،وفيه مع فساد المبنى منع التوقف لان الباقى حادث وان لم بكن متجددا فيحتاج الى المؤثر نعم لواريد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود كان للانتجاء الى القول بعدم بقاء الاعراض وجه.

واماها انكره من اعتبار حكم المشاهدة فخطأ فانالوجوزنا الغلط على جميع الحواس في جميع الاوقات باحساسها لبقاء الاعراض ولم نعتبر دلالة المشاهدة لم يمكن

ان نستفيد حكما عقليا من الحس لان الاحكام العقلية النظرية و الضرورية لانؤخذ الا من الحس الظاهري اوالحس الباطني بواسطة الظاهري كماعرفته في اول الكتاب فلوام نعتبر مثل تلك المشاهدة العامة لم يصح التعويل على حس ظاهري.

واماما استشهد به من غلط الحس في الماء الدافق من الانبوب و جالس السفينة فخطأ آخر لان الحس لا يحكم بوحدة الماء الدافق كما يحكم بوحدة السواد في الثوب بل برى مياها متصلة متدافعة تسمى في العرف ماء واحدا باعتبار اتصالها وصدق اسمالماء على المتصل كماء الشط، ولوسلم فالفقل الضرورى يحكم بانه من تدوارد الامثال وان الوحدة خيالية بسبب ادراك البصر اوغيره من الحواس للمادة و تدافعها، و اما جالس السفينة فهووان راى احيانا سكون الماء لاتفاق السفينة والماء في السير لكن البصر نفسه يراه متحركا في اغلب الاوقات بل يراه متحركا فعلاعند التدقيق فيحكم العقل بانذلك السكون الاتفاقي خيالي ، فكيف يقاس على ذلك مشاهدة البصر لوحدة مثل السوادفي الثوب التي لا يخالفها الحس في وقت اوحال ، وبالجملة لانذكر غلط الحس احياناولكن ننكر عدم اعتباره في اجلى الامور واوضحها عندالعقل و اماما صور به سابقا مذهب السوفسطائية فقدع فت فيه الكلام .

واماما اجاب بهعن اول المحالات من انالاشخاص تتمايز هوياتها لابمشخصاتها، ففيه ان ايراد المصنف انماهوه ن باب الالزام لهم اذيقولون بالجواهر الفردة فلم يكن لذات الانسان هوية واحدة وكذلك كلجسم، فلابدان يكون تمايز الافراد بالمشخصات الخارجة امااذا التزم بتمايز الاشخاص بتمايز الهويات فلينكر الجواهر الفردةاذ يكون الشخص موجوداً واحداً لامركباً من موجودات متعددة هي الجواهر الفردة.

و اماما اشاراليه من الجواب عن ثانى المحالات فقدعرفت مافيه واماجوابه عن ثالثها ففيهان الجسم لذاته مستمد لافاضة كللون عليه فلوفرض الاللون لايبقى به كان بمد زواله عنه على استمداده لعروض اى لون عليه لاخصوص ماعرض اولافدعوى ثبوت العادة على افاضة خصوص المثل لاجل اختصاص الاستمداد به خطأ .

واهاها اجاب بهعن رابع المحالات ففيه انهلامستند للاصل الذي ادعاه الاظهور حال المستمرفي البقاء بمقتضى مايشاهده الحس و حينئذ فان افاد هذا الظهور اليقين بالبقاء فلاوجه لمخالفته في الاعراض وان لم يفدالية ين فلايمكن الحكم اليقيني لهم ايضا ببقاء شيء من الاجسام والشك فيه عين السفسطة مضافا الى انهلادلبل لهمعلى التخلف عن الاصل في الاعراض سوى ثلاثة ادلة باطلة حتى عندهم واختار المصنف للذكر اقواها وهوالدليلان اللذان ابطلهما.

واماما اجاب بهعن خامسها منان أمكان الوجود غيرامكان البقاء ، ففيه ان البقاء عبارة عن استمرار الوجود كماذكره نفسه سابقا ، وبالضرورة انسه اذا امتنسع استمرار الوجود امتنع الوجود في الزمن الثاني وان اختلفا مفهوما ، بلجمل البقاء سابقا من الامثال المتواردة فاذا فرض المكان الوجود في الزمن الاول وامتناع البقاء لزمه امتناع الوجود في الزمن الثاني ولزم الانقلاب كماذكره المصنف ، فلابدان نقول الاعراض متى كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول كانت ممكنة البقاء والوجود في الآن الثاني و الالزم الانقلاب .

و اهاها ذكره بالنسبة الى دليلى الاشاعرة فليس فيه الاتسليم بطهلان ثانيهما والاحالة فى ترويج اولهما علىغيره مع علمه بانه قدا بطله فى المواقف وشرحها بما الطله به العصنف واها ما زعمه من ان المصنف نقل اعتراضاته على الدليل الثانى عن الاشاعرة كماحب المواقف وغيرها مماقار نها زمانا او تأخر عنها متاخرة عن زمان المصنف وانماحرر صاحب المواقف التى هى اجمع كتاب لهم تلك الاعتراضات وغيرها اخذاً من المصنف و غيره من علما، الاهامية والا فالاشاعرة غالبا مقلدون لشيخهم الاشعرى تقليدا اعمى.

القدم والحدوث اعتباريان

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث العاشر) في ان القدم و الحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لوكان موجودا مغايراً للذات لكان اما

قديما اوحادثا فان كان قديما كان لهقدم آخر و يتسلسل و ان كان حادثا كان الشيء موصوفا بنقيضه وكان الله تعالى محلا للحوادث وكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم ، والكل معلوم البطلان ، واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هوشرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل ، والحق ان القدم و الحدوث من الصفات الاعتبارية.

وقال الفضل

ليس كون القدم وصفا نبوتيا مذهب الشيخ الاشمرى ومااطلعت على قوله فيه ، واماقوله لوكان القدم وصفانبوتيا فاماان يكون قديما فيكون لهقدم آخرويتسلس فالجواب عنه انالانسلم لزوم التسلسل ادقديكون قدم القدم بنفسه وايضا جازان يكون قدم القدم المرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لايستلزم وجود جميعها .

واقول

من المضحك اختلاف كلامه في سطر واحد فانهزيم ان كون القدم وصفائبوتيا ليس مذهب الاشعرى ثم عقبه بقوله في سطر واحد لان اضافة القدم الى القدم تستدعى التعدد حقيقة التسلسل راجعات الى جواب واحد لان اضافة القدم الى القدم تستدعى التعدد حقيقة او اعتبارا فاذا انتفى الحقيقي لحكمه بان قدم القدم نفسه تعين التعدد الاعتباري و ان يكون قدم القدم اعتباريا فيكون الجواب الاول عين الثاني، وفيه ان القدم سلبي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالفيراو بالعدم فلا يمكن ان يكون تبوتيا مع انه قد سبق ان التمائل في الافراد يستدعى وحدة حقيقتها، وان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا، وبالجملة الماهية الحقيقية لا يمكن ان يكون بعض افرادها خارجيا و الآخر ممتنعا داتا كماهو ظاهر فكيف بعكن ان يكون بعض افراد القدم ثبوتيا و البعض الاخسر اعتباريا ممتنع الوجود في الخارج للزوم التسلسل، وبهذا يعلم بطلان الجواب عن اشكال التسلسل في الحدوث لو اجيب عنه بنحوما أجاب الخصم عن اشكال التسلسل بالنسبة المدم القدم.

نقل الخلافني مسائل المدل

قال المصنف قدسسره

(المبحث الجادى عشر) فى العدل وفيه مطالب (الاول) فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب، اعلم ان هذا اصلى عظيم تبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا و بدونه لا يتم شىء من الاديان ولايمكن ان يعلم صدق نبى من الانبياء على الاطلاق الابه على ما نقرره فيما بعدان شاء الله تعالى، و بئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به على ما نقريان وام يمكنه ان يتعبدالله تعالى بشرع من الشرابع السابقة واللاحقة ولم يجزم به على تجاة نبى مرسل اوملك مقرب اومطيع فى جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا تلى عذاب احدمن الكفار والمشركين وانواع الفساق و العاصين، فلينظر المقلد هل يجوز لهان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الاراء الباطلة المستندة الى انباع الشهوة والانقياد الى المطامع.

وقال الفضل

عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي ينتسبون اليه هم والمعتزلة ، وحاصلهانهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والالم يكن تعذيب العبدعدلاعندعدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصى و بالحسن و القبح العقلين و غير هما مما يذكره في هذا الفصل ويدعى ان الخروج عنهذا يوجب عدم متابعة نبى من الانبياء ، و هذا دعوى باطلة فاسدة و نحن ان شاء الله تعالى تذكر في هذا البحث كل مقالدة من قولى الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة قائمين بالانصاف ان شاء الله تعالى .

واقول

ستعرف مافى دعواه القيام بالانصاف كمايش داذلك قوله هنايقولون بوجوب جزاء الماصى فانه لايريد به الاالتهويل ومجانبة الانصاف ، لانابقول ان العقاب حق لله تعالى وله العفوعن حقه كماستعرف نعملو اراد بوجوبه وجوب جعل اصل الجزاء على المعصية

بلحاظ الاستحقاق وان كاناله العفوكان صدقا و هومذهبنا و لكنه لايربده كماسيتضح انشاء الله تعالى ب

قال المصنف اعلى الله در جته

قالت الامامية و متابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان المي صفات قائمة بالافعال اووجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن شيء ألبتة و لابقبحه بل كل مايقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم و العدوان و القتل و الشرك والالحاد و سبالله تعالى وسبملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن . و قال الفضل

الحسن و القبح يقال لمعان الانة (الاول) صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن و الجهل قبيحولا نزاع في ان هذا نابت المصفات في أنفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض ومنافرته وقديعبر عنهما بهذا المعنى بالصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة ، وذلك ايضا عقلى الله يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا او الذم و المقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل و العقاب في الآجل يسمى قبيحا ، وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندالا شاعرة شرعى وذلك لان افعال العباد كلها ايسشى، منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعلمو توابه ولاذم فاعلم و عقابه وانما صارت كذلك بواسطة إمر الشارع بها و نهيه عنها وعندالمعتز لة ومن تابعهم من الاملمية عقلى وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لايستقل العقل بادراكه فالمقل حاكم.

فيامعشر المقلاء باى مذهب يلزم ان يكون الظلم و المدوان والقتل والشرائوسب الله و رسوله وماذكره من الترهات و الطامات حسنا، هل الشرع حسن هذه الاشياء و حكم بحسن ، وعلى تقديران يكون حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم مايقول ، فعلم ان الرجل كودن طامانى متمسب فتمسب لنفسه لالله ورسوله و المجب انه كان لا يأمل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم، مااجهله من رجل متمسب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه.

و اقول

نسب المصنف اولاً الى الاشاعرة ان العقل لايحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه فعارضه الخصم بانهم يقولون بالحسن والقبح بالمعنيين الاولين وسيأتي ان شاءالله تعالى في اول المطلب الثاني ان هذا التفصيل مما حدثه المتأخرون تقليلاللشناعة وستعرف مافيه وانه لا ينفعهم ، ثم نسب اليهم القول بان كل فعل يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم و الشرك وغيرهما حسن وهو مبنى على تعريفهم المفعل القبيح بمانهى عنه شرعا و للفعل الحسن بمالم ينه عنه فانه على هذا تكون هذه الافعال حسنة لانها فعل الله تعالى ولانهى عن فعله، ولكن المتأخرين تخلصوا عنه بالقول بان الفعل الحسن ما المربه شرعا و مايستحق فاعاله المدح في العاجل و الثواب في الاجل فلايشمل فعلم تعالى، و لكن على تقديره ونحن سألهم عن فعل الله تعالى فان اقروا بحسنه ازمهم القول بحسن بلحاظ انتسابها الى الله تعالى بالخلق قبيحة بلحاظ انتسابها الى العبد بالوصفية و كونه محلالها باطلة لعدم معقولية حسنها من الفاعل وقبحها من المحل والموصوف بهامن دون ان يكون الهاتر فيها اصلا وانما الاثرية وحده، و بالجملة اصل الفعل و محله و جميع حهانه صادرة من الله تعالى فكها حسنة فياى شيء يكون قبيحا .

قال المصنف طيبالله رمسه

وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة انجميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلمولا جورولاكذب و لاعبث ولافاحة ، والفواحث و القبائح والكذب والجهل من افعال المباد والله تعالى منزه عنها وبرى منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة و صوابالان الفواحش والفبائح كلها صادرة عنه تعالى لامة ثر غيره.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب، وذلك من جهقانه لاقبيح منه ولاواجب عليه فلايتصور مندفعل قبيح ولاترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب، والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولايلزممن قولنالامؤ نر في الوجود الاالله أن تكون الفواحش و القبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن

مباشرته وكسبه والله تمالى خالق للافعال ولاقبيح بالنسبة اليه بلقبح الفعل من مباشرة العبد كماسيجي، في مبحث خلق الاعمال فمانسبه اليهم هوافترا، محض ناشىء من تعصب وغرض فاسد.

واقول

من اعجب العجب واوضح المحال نفى صدورها عن الله سبحانه و اثباتها للعبد والحال ان الخالق الفاعل لها بزعمهم هوالله تعالى والعبد محل صرف لأأثرله ولاتصرف بوجه اصلا، و ماادرى كيف يكون كسبها من العبد والكسب باى معنى فسرانما هومن فعل الله تعالى، وكيف يكون قبحها من مباشرة العبد والمباشرة اثر لله تعالى ادلامؤثر في الوجود سواه وكل أثره حسن فهل يعقل ان يكون الشىء ببجهة حسنه قبيحا اذاى جهة تفرض للقبح انماهى من فعل الله و فعله بماهو فعله حسن ، لكن بنى القوم امرهم على المكابرة و ناطوا الحقائق بالتمويه ، واماقوله ولاواجب عليه فستعرف مافيه ان شاء الله تعالى .

قال المصنف ضاءف اللهاجره

وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كلمحلوه ومره ٬ لانهلايقضى الا بالخق، وقالت الاشاعرة لانرضى بقضاه اللهكله لانه قضى بالكفر والفواحش و المماصى و الظلم وجميع انواغ الفساد.

وقال الفضل

تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله كله ، والكفر والفواحش و المعاسى والظلم وجميع انواع الفساد ليستهى القضاء بلهى المقضيات والفرق بين القضاء والمقضى ظاهر ، وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله و جوب الرضابه باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر ، اذلوصح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء و هو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحوالكفر انماهو بالنظر الى المحلية لاالى الفاعلية وللكفر نسبة أخرى الى العبد باعتبار وللكفر نسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، و انكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ، ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم مايلزمون به الاصحاب.

واقول

لايعقل التفكيك ببن القضاء والمقضى في الرضا وعدمه ضرورة انمن رضى بامر فقد رضى بصدوره عن فاعله ومن سخطه فقد سخط صدوره عن فاعله ، فاذازعم الاشاعرة ان الشسيحانه قدقضى بالفواحش وخلقها فقد لزمهم من عدم الرضابها عدم الرضابة فتعالى الناسوت الانبياء فلانسلم عدم وجوب الرضابة اداقضاه الشتعالى كيف وهوسبحانه لا يقضى الابالحق و الصواب ، نعم لانحب موتهم حبالهم و طمعافى مصالحنا بهم، ومازعمه من توجه الانكار الى الكفر باعتبار المحلية لا الفاعلية مكابرة خارجة عن حيز العقل اذا كانت المحلية قهرية، واماماذ كرممن ان التمكين من القبيح قبيح فمنوع ادا اقترن التمكين منه ببيان قبحه و النهى عنه فانه حين تذيكون التمكين منه حسنا اذبطاعته انهى مولاه و تركه اختيارا ينال السعادتين .

قال المصنف طاب ثراه

وقالت الامامية والمعتزلة لا يجوزان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزراً خرى ، وقالت الاشاعرة لايعاقب الله الناس الاعلى مااـم يفعلوه ولا يا تزر وازرة وزراً خرى ، وقالت الاشاعرة لايعاقب يفعل فيه فيه العلى مالم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتعه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله و يخلق فيهم الاعراض ثم يقول فعالهم عن التذكرة معرضين و يمنعهم من الفعل و يقول ما منع الناس ال يؤمنوا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى (خالق كل شيء) كمانص عليه في كتابه ولاخالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب و المعاسى ويلوم العباد بالكسب النميم وهويخلق الاشياء والتأييخاق الاعراض ولكن العبد مباشر الاعراض فهوهمرض والمعرض من يباشر الفعل لامن يخلق وكذا المنع.

واقول

لايخفى أن قوله تمالى (خالق كل شىء) واردفى مقامين من الكتاب المجيد (الاول) قوله تمالى فىسورة الانعام (ذلكم الله ربكم لاالهالا هوخالق كلشىء فاعبدوم) وهو ظاهر فىغير افعال العباد لانه سبحانه قد جعل الامر بعبادته واستحقاقه لهافرعا عن

وحدانيته و خلقه للكاتنات و من الواضح أن تفريع الامر بالعبادة على خلق عاتنات انمايتم اذا كانت العبادة فعلا العبد الادعنى لقوالنا لاالهالاهو خالق عبادتكم إغيرها فاعبدو. (الثاني) قوله تعالى في سورة الرحد (أم جعلو الششركاء خدر كخلقه فتشبه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهوالواحد القهار) وقداستدل الجبرة بهذه الآية علسي منهبهم من حيث اشتمالها على المموم وعلى انكار من يخلف فخلفه واجبب بان الآبة وروت حجة على الكفار الواريديا العموم لافعال العباد منتبت الحجة بهاللكنار لانه اداكان هوالخالق لشركب أماصلح الانكار عليهمبه وكان لهمان يقولوااذا كنتقد فعلت ذلك بنافلم تنكر علينا بعد أ ملته فيناو نحن لاأثر لنافيه اصلاء مضافا الى ان المراد الانكار عليهم فيجعل آلهه لايمكن الاشتباهبا الهيتهم ادله يجعلوا لله تعالى شركاه لهمخلق يشبه خلقه حتى محصل مدادتماس في الاله ، وهذا انمايراد بهالمخلوقات المناسبةالالهية كالـموات والارض والاجساء و السراش، فيكون عمومقوله تعالى (خالقكل شيء) انماهو بالنسبةالي تلك المخلوقات لامثل الشرك والالحاد والظلم و الفساد ونحوءً ا ممايحدرمن البشر ويتنزه عنهخالق العجائب وعظام الامور وبديم السموات والارضين واواعرضنا عزذلك كله فالعموم مخصص بالاداة العقلية والنقلية الكتابية وغيرهاالدالة على ان العبادهم القاعلون لافعالهم كماستعرف انشاءالله ،

واما قوله (ويعاقب الناس على كسبيم ومباشرتيم الذبوب) ففيه ان الكسب ان كانمن فعلهم فقدخرج عن مذهبه وان كانمن فعل الشعالي فالاشكال بحاله اذكيف يعاقبهم على فعله ، واماقوله (والمعرض من يباشر الاعراض لامن يخلق) ففيه ان المصنف المهد على المعرض على الله تعالى بناه على مذهبهم حتى يجيبه بذلت الميقول في تقرير مذهبهم انه سبحانه يخلق الاعراض في الناس وينكر على المعرض ان المحل الذي يخلق فيسه الاعراض ، كماهومراد الخصم بعباشر الاعراض، وبالضرورة ان الانكار على المحل الذي لا الرام بوجه اصلاح واد لا يرتضيه العقل و انما حق الانكار ان يقم على الفاعل المؤثر، ومثله الكلام في قوله تعالى (ومامنع الناس ان يؤمنوا) اذكيم يسكر عليه وهو الذي معهم.

قال المصنف عطر الله ثراه

وقالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لفرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العبادو يعوض الثواب بحيث ينتفى العبث والظلم، وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لفرض من الاغراض ولالمصلحة ويؤلم العبد بغير مصلحة ولاغرض بل يجوز أن يخلق خلقافى النار مخلدين فيها من غير ان يكونوا قدعصوا اولا.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض و قالوا لايجوز تعليل افعاله تعالى بشيءمن الاغراض كماسيجيء بعدهذا، وواققهم في ذلك جماهير الحكماء و الا لهيين وهويفعل مايشاء ويحكم مايريدان اراد تخليد عباده في النار فهوالعطاع والحاكم ولاتأثير للعصيان في افعاله بل هوالمؤثر المطلق .

و اقول

ليس في كلامه الا مايتضمن تصديق المصنف بماحكاه عنهم والالتزام بنسبتهمالى المدل الرحمن مالايرضى بنسبتهاليه ذووجدان ، فانهم اذا أجازوا عليه سبحانه ايسلام عبيده بلاغرض ولامصاحة وتخليد عباده بالنار بلاغرض ولاغاية ، فقداجازوا ان يكون من المابثين واظام الظالمين ، وليت شعرى ما الذى حسن لهم تلك المقالات الجائرة الفاجرة في حقخالقهم تبعالانسان خطأه اكثر من صوابه ومازعمه من موافقة الفلاسفة محل نظر اذلايبعد ان الفلاسفة انماينفون الغرض الذى به الاستكمال دون كلى الغرض كماستعرف ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالتالامامية لايحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يدالكذا بين ولايصدق المبطلين و لايرسل السفهآء و الفساق و العصاة ، وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك.

وقال الفضل

لاحسن ولاقبح بالمقل عندالاشاعرة بلجرى عادة اللةتمالي بعدم اظهار المعجزة. على يدالكذا بين لالقبحه في العقل وهو برسل الرسل وهمالصادقون ولوشاء الله أن يبعث من يربده س خلقه فهوالحاكم في خلقه و لايجب عليه شي، ولاشي، منهقبيح يفعل مايشا، و يحكم مايريد .

واقول

لا يخفى ان تجويز اظهار الممجزة على يدالكاذب عقلامناف لما يذكرونه عندالكلام في عصمة الانبياء من دلالة المعجزة عقلا على عصمتهم عن الكذب في دعوى الرسااة وما يبلغونه عن الله تعالى ، ولكن اذاكان الكلام تبعا المهوى و مبنيا على شفا جرف هار يجوز الاختلاف فيه بمثل ذلك ، و اما دعوى جربان العادة بعدم اظهار المعجزة على يدالكاذب فمحتاجة الى دعوى علم الغيب ممن لم يقبح عقله اظهار المعجزة على يدالكاذب فانه لم يعرف كل كاذب ولم يطلع على احوالهم، فلعل بعض من يعتقد نبوته اظهور المعجزة على يده كان كاذبا ولايمكن العلم بعدم المعجزة لكل كاذب من اخبار نبينا سلى الشعليه وآله الخبار واوثبت مع نبوته فخبره لا يفيد العلم لتجويز الاشاعرة الكذب في مثل ذلك على الانبياء سهوابل عمدا كماستعرف ان شاء الله تعالى ، واما تجويزهم ان يرسل الله السفهاء الانبياء سهوابل عمدا كماستعرف ان شاء الله تعالى ، واما تجويزهم ان يرسل الله السفهاء

قال المصنف اعلى الله منزلته

وقالت الاهامية ان الله سبحانه لم يكلف احدافوق طاقته ، وقالت الاشاعرة لم يكلف الشاحدا الافوق طاقته و مالايتمكن من تركه وفعله ولا همم على تركمالم يعطهم القدرة على فعله ، وجوزوا أن يكلف الشمقطوع البدالكتابة و من لامال لهالزكاة ومن لايقدر على المشى للزمانة الطيران الى السماءوان يكلف العاطل الزمن المفلوج خلق الاجسام وان يجعل القديم محدثاو المحدث قديما ، وجوزواان يرسل رسولاالى عباده بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسودابيض دفعة واحدة ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدى و الا لات وان يكتبوافى الهواء بغيردواة ولامداد ولاقلم ولايد مايقرأه كل احد، وقالت الاهامية وبنااعدل واحكم منذلك .

وقال الفضل

تكايف مالايطاق جائز عندالاشاعرة لانه لايجب على الله شيء ولايقبح منه فعل اديفعل مايشاء ويحكم مايريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا ، والحال انه لابدلهم ان يقولوابه فان الله اخبر بعدم ايمان ابي لهب و كلفه الايمان فهذا تكليف مالايطاق لان ايمانه محسال و فوق طاقته لانهان آمن ازم الكذب في خبرالله تمالي وهومحال انفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف مالايطاق ، تهمالايطاق على مرانب اوسطها مالايتملق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تملقها به لالنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس مايتملق به كومل الجبل والطيران الى السماء والا مثلة التي ذكر ها الرجل الطاماتي فهذا شيء يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء و لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفاك معني هذا التجويز فيماسيق .

و اقول

لاادرى كيف يقع الكلام مع هؤلاء القوم فان النزاع ينقطع اذابلغ الى مقدمات ضرورية وهؤلاء جعلوانزاعهم فى الضروريات، ليت شعرى اذالم يحكم المقل بامتناع التكليف بمالايطاق وجوز ان ينهى الله العبد عن الفعل و يخاقه فيه اضطرارا و يعاقبه عليه فقل لى اى امر يدركه العقل.

قيل اجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده مالايطيقون فسكت النظام، فقيل له لمسكت؛ قال كنت اربد بمناظرته ان الزمه القول بتكايف مالايطاق فاذا التزمه ولم يستح فيم ألزمه .

وجل مسائل هذا الكتاب من هذا الباب كمارأيت وترى انشاء الله تعالى و كفاك انكارهم ان يجب على الله شيء فانه اذالم يجب عليه شيء بعدله وحكمته و رحمته فاى الله يكون وكيف يكون حال الدنيا والا تخرة ، ومثله تجويز ان يفعل مايشاء ممالاغرض فيه ولاغاية ولاحكمة ولاعدل كتكليف مالايطاق تعالى الله عن ذلك .

واما قوله (والحال انه لابدلهم ان يقولوا بهذان الله اخبر بعدم ايمان ابي لهب) فمدفوع بانه تعالى انمااخبر بانهسيصلى نارا وهولايستلزم الكفر لجواز تعذيب المسلم الفاسق، والاولى ان يقول ان الله سبحانه اخبر نبيه صبقوله (و ما كثر الناس واوحرصت بهؤمنين) و نحوه في القرآن كثير، ومعذلك كلف الناسجميعا بالايمان و اخبر بصدور المماسي من الناس وكلفهم بالطاعة و الجواب ان الاخبار بعدم الايمان مثلا لايستوجب امتناعه بلغاية ما يقتضيه صدور مااخبر به على ماهوعليه في نفسه من الامكان والممكن مطاق في نفسه يصح التكليف بهاو بخلافه وان علم بعدم وقوعه مسن المكلف لاختياره العدم فيكون صدق الخبر تابعا لوقوع المخبر بهعلى ماهو عليه في نفسه لاالمكس نظير تبعية العلم المملوم فان علمه تعالى بالممكنات لا يجمل خلاف ماعلمه ممتنعا بلهو تابع للمعلوم لانه عبارة عن انكشاف المعلوم على ماهو عليه ولوكان المعلوم تابعا للعلم لماسح التكليف اصلا اصيرورة كل مكلف بهاها و اجباحيث يعلم بوقوعه او ممتنعا حيث يعلم بعدم وقوعه ولا يقوله عارف.

و اماماذكره من ان مالايطاق على مراتب اوسطها الى قوله هذاشى، نجوزه، فهو مشمر بانهم لا يجوزون التكليف بالرتبة العليا وهى مايمتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين واعدام الواجب، والظاهر انه من باب تقليل الشناعة والا فالمناط عندهم في جواز التكليف بالرتبة الوسطى والسفلى هوانه تعالى لا يجب عليه شى، ولا يقبح منه شىء وهو يقتضى صحة التكليف بالرتبة العلياكما ستعرفه وتعرف تمام الكلام فيه فى المطلب الثامن، وكلام القوم فى المقام مضطرب و لذا جمل الخصم امثلة المصنف من الوسطى والحال ان بعضها من العليا كجعل القديم محدثا، ثمان الخصم ذكر عدم وقوع التكليف بمالايطاق بالاستقراء ولقوله تعالى (لا يكلف الله نقال المصنف رحمه الله تعالى بالطامات هى اقوالهم وقد اعترف بهاوليس للمصنف الاالنقل عنهم. وقال المصنف اجزل الله ثوا به فوق العرب بالالمامات هى اقوالهم وقد اعترف بهاوليس للمصنف الالنقل عنهم.

وقالت الامامية مااضل الله احدامن عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الابالحكمة و الموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبسعليهم و اغواهم و انه يجوزأن يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الابسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله تعالى ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحادو انواع الشرك مستحقاللثواب و التعظيم و يكون من مدح الله تعالى طول عمره وعبده بعقتضى أو امره و دنم ابليس دائما

فى العقاب المخلد واللعن المؤبد، وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء ممن لم يبلغنا خبره من لم تكن شريعته الاهذا .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله خالق كل شيء و لا يجرى في ملكه الامابشا، ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس، بل يقولون هوالهادى وهوالمضل كمانس عليه في كتابه المجيد (يضل من يشا، ويهدى من يشا،) وهو تعالى يرسل الرسل و يأمرهم بارشاد الخلائق وماذكره الرجل الطاماتي من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفى وجوب شيء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب الموام لاتنفع ذلك الرجل و كلما بشه من الطامات افترا، بلهم أهل السنة والجماعة والهداية.

واقول

لا يخفى ان قوله لا يجرى فى ملكه الا مايشاء من كلام ابى اسحق الاسفرانى الشافعى عندما دخل القاضى عبدالجبار المعتزلى دارالصاحب بن عباد فرأى ابا اسحق جالما ، فقال سبحان من تنزوعن الفحشاء تعريضا بابى اسحق بانه من الاشاعرة الذين ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال ابواسحق سبحان من لا يجرى فى ملكه الامايشاء ، وحاء اله ان كل ما يجرى فى ملكه من انواع الفواحش و الفجور والكفر والالحاد والكذب و الظلم و الغواية و نحوها انماهو باشاء ته ومن فعله ، فياليت شعرى كيف يصلح معهذا الزعم ان يسبحه والمنافعة .

واماقوله ولا يَجُورُون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس فهو تعريض باهل العدل حيث ينسبون تلك الإفعال الشنيمة والاحوال الفضيعة الى العباد و ينزهون الله سبحانه عنها عرب المقالمة الله المعاد و ينزهون الله سبحانه على افعالهم بالرون انه تعالى اقدرهم على افعالهم بأو المعاد و اللهم فقعلوها بتمكينه لهم فلا استقلال لهم حتى يكونوا آلهة فكيف يشبهون المجوس وانما الذي يشبههم من يقول بزيادة صفاته على ذاته و قدمها مثله وحاجته اليهافي الخلق بحيث لولاها لماخلق شيئا فهي شربكته في الآلهية تعالى الله عن ذلك علواكبيرا.

و اماما استدل به منقوله تعالى (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) ففيه ان استدلاله موقوف على ان يراد بالاضلال خلق الضلال و بالهداية خلق الهدى وهوممنوع لجوازان يراد بالاضلال المخذلان و الاضاعة و بالهداية التوفيق كماقال عليه السلام (تطاع بتوفية كو تجحد بخذلانك) فان الانسان اذا اجتهد بفعل الخير كان محلاللتوفيق واذا أصرعلى الشركان اهلاللخذلان و آل امره الى النفاق والكفر كماقال تعالى (فاعقبهم نفاقا) وقال تعالى (ثم كان عاقبة الذين اساء واالسوءى ان كذبوا بآبات الله) ولاقرينة على انالمراد بالاضلال و الهداية في الآية ماادعاه بل القرينة على خلافه عقلا و نقلا ، اما المقل فلان ذلك يستلزم ابطال الثواب والعقاب ونفى العدل وفائدة الرسل و الكتب والاوامر والنواهى كماستعرف ان شآء الله تعالى ولانه لا يحسن لمن بنهى عن شىء ان يفعله ولذا قال شعيب ما اريدان أخالفكم الى ماأنهاكم عنه، وقال الشاعر :

لاتنه عنخلق وتأتى مثله عارعليك ادافعلت عظيم

و اماالنقل فقوله تعالى (ان علينا للهدى) ومن عليهالهدى كيف يتركه ويخلق الضلال وقوله تعالى (و اماثمود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى) الى غير ذلك منالكتاب والسنة .

واهاماذكره من ان المراد بهذا التجويز نفى وجوب شى، عليه، فلا يرفع الاشكال لانه اذالم يجب عليه بعدله و حكمته ان يرسل الرسل بالحكمة والموعظة الحسنة فقد جاز ان يرسل رسولا الى قوم ولايأ مرهم الابسبه ومدح ابليس الى غير ذلك مما بينه المصنف و تجويزهم مثل ذلك على الله سبحانه ذليل على عدم معرفتهم بهوانهم ماقدروه حققدره ولوجوزت اشباه هذه الامور على احد منهم لعدها من اكبر النقص عليه و الذنب اليه فكيف تجوز في حق الملك الجامع لصفات الكمال.

قال المصنف قدسالله سره

وقالت الامامية قدارادالله الطّاعات واحبها ورضيها واختارها و لم يكرهها و لم يحرهها و لم يحرهها و لم يسخطها وانه كره المعاصى والفواحش ولم يحبها ولارضيها ولااختارها ، وقالت الاشاعرة قدارادالله من الكافران يسبه ويعصيه و اختار ذلك وكره ان يمدحه ، و قال بعضهم احب وجود الكفر .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة كماسبق ان الله تعالى مريد لجميع الكاتنات فهو يريد الطاعات ويرضى بهاللعبد ويريدالمعاصى بمعنى التقديرلان الله تعالى مريدللكاتنات فلابدان يكون كلشىء بتقديره وارادته ولكن لايرضى بالمعاصى والارادة غيرالرضا، و هذا الرجل يحسب ان الارادة هي عين الرضا وهذا باطل، واماقوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد و رضى بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الكذب والافتراء طبيعتهم و به خاقت غريزتهم.

واقول

قوله (يريد الطاعات ويرضى بها) ليس بصحيح على عمومه فان الطاعات التى لم تقع ليست مرادة ولامرضية لموالالوقعت، وقوله (و يريد المعاصى بمعنى التقدير)ليس بصحيح ايضا فان الارادة سبب التقدير لانفسه و لوسلم فلابد من ارادة المعاصى لان التقدير بدون ارادة غيرممكن لانها هى المخصصة ، قوله (ولكن لابرضى بالمعاصى) باطل اذ لولم يرض بهافما الذى ألزمه بفعلها ، قوله (والارادة غير الرضا) مسلم لكن ارادة الفعل تتوقف على الرضاه كماان ارادة التركت توقف على كراهة الفعل ومرجوحيته من جهة ، وعلى هذا يبتنى كلام المصنف لاعلى ان الارادة نفس الرضا كمازعمه الخصم وبالجملة الفعل بالاختيار يستلزم الرضابه وتركه بالاختيار يستلزم كراهته والا لخرج العمل عن كونه عقلائيا فيكون التسبحانه بناء على تقديره و تكوينه لافعال العباد راضيا و محبا لسبه والفساد الواقعين كارها لمدحه والصلاح المتروكين وهذا ما قاله المصنف، والمامرمى به الخصم الشيعة من الكذب والافتراء فنحن نكله الى المنصف اذاعرف احوال رجالنا ورجالهم و نظر الى ما كتبناه في المقدمة . "

قال المصنف رفع الله درجته

وقالتالامامية قداراد النبيص منالطاعات مااراده الله تعالى وكره من المعاصى ماكرهه الله تعالى وكره من المعاصى ماكرهه الله تعالى وكره كثيرا مماكرهه الله تعالى وكره كثيرا مما ارادهالله تعالى .

وقال الفضل

غرضه من هذاالكلام كماسياتي ان الله تعالى يريدكفر الكافر والنبي يريدايمانه و طاعته فوقعت المخالفة بين الارادتين، واذالم يكن احدهما مريداً لشيء يكون كارهاله هكذازعم، وقدعلمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميله الى إيمانهم ورضاه بهوالرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير، فالله تعالى يريد كفر الكافر بمعنى يقدر له في الازل هكذا و النبي لايريد كفره بمعنى انه لايرضى به ولايستحسنه، فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولامحذور فيه، نعم لورضى الله بشيء ولم يرضر سوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا و ليس هذا مذهباً لاحد

واقول

أيصحفى العقل ان يقال ان الله تعالى يقدرشيئاو يفعله ولايرضى به النبى ولايستحسنه مضافا الى ماعرفت من ان تقدير الفعل يستلزم الرضابه وتقدير الترك يستلزم الكراهة له فيكون النسبحانه بتقديره للكفر و المعصية راضيا بهما وقدكر ههما النبى و بتقديره لترك الايمان و الطاعة كارها لهما وقدرضى النبى بهما وازاد همافاختلف الله ورسوله.

قال المصنف اعز الله منزلته

وقالت الامامية قدارادالله من الطاعات مااراده انبياؤه وكره ماكرهوه وارادماكره الشياطين من الطاعات وكره ماارادوه من الفواحش، وقالت الاشاعرة بلقداراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ماكرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ماارادته منها.

وقال الفضل

هذا يرجع الى معنى الارادة التى ذكر ناها فى الفصل السابق، وهذا الرجل لم يفرق بين الارادةوالرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق، واماقوله كرمالله اكر. الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة.

واقول

قدعرفت ان المختارلايفعل شيئا الالارادته له ورضاه به ولايترك اهر االالكراهته

لهوالالخرج المملعن كونه عقلائياً، فاذافرض ان الله تعالى هو الفاعل لافعال البشر فلابدان يكون مريداً لما يقع من الفواحش كماهو مراد للشياطين وان يكون كارها لمالايقع من الطاعات كماهو مكروه المشياطين فتم ما ذكره المصنف

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالت الامامية قدامر اللهُّعزوجل بما اراده ونهى عماكرهه وقالت الاشاعرة قد إمراللهُ بكثيرمماكره ونهى عن كثيرهما اراد.

وقال الفضل

قدعرفت مماسلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولاقبيح بالنسبة اليه فله ان يامر بماشاء و ينهى عمايشاه ، فاخذ المخالفون من هذا انه يلـزم على هذا التقدير ان يأمر بما يكرهه و ينهى عمايريده ، وقدعرفت جوابه وان المراد بهذاعدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفى الوجوب وان لم يقعشى من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه و النهى عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جازعقلا بالنسبة اليه كمامر غير مرة وسيجى و تفاصيل هذه الاجوبة عندمقالاته فيماسياتي .

واقول

لم ناخذ ذلك مماذكره وان كان صالحا للاخذهنه بل اخذناه من قولهم ان افعال العماد مخلوقة لله تعالى لان خلق الشيء و تقديره يستلزم الارادةله والرضابه و تقدير عدم الشيء يستلزم كراهته كماسبق ، فاذا أمرالله سبحانه بماقدر عدمه فقد امر بمالا يريده وكرهه و اذانهي عماقدر وجوده فقدنهي عما اراده و رضيه كما ذكره المصنف وهذا على مذهبهم واقع جارعلى العادة و لوسلم انا اخذناه مماذكره فمن اين احرز عادة الله تعالى في عدم وقوع شيء من الإمور المذكورة و هي غيب، على ان تجوير ذلك على الله المعبرة تعالى الله عما الطالمون .

قال المصنف شرفالله قدره

فهذا خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عزوجل و قول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم بقولون ان الله تعالى و احدلاقديم سواه ولا المفيره ولايشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يصح عليها من التحرك والسكون و انه لم يزل ولايز الحيا قادرا عالما مدر كالا يحتاج الى اشياء يعلم بهاويقدر و يحيى وانه لما يخلق المجلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمر او لا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه فوصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا و ناهيا الى مابعد خراب العالم و بعد الحشر والنشردا تما بدوام ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي و دوامهما مقالة الاشعرية ايضا، وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حى الدى غير ذاك من الصفات بذوات قديمة ليست هى الله ولا يعدل عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

اكثر مافى هذا الفصل قدمرجوابه فيماسبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ربب، ومالم يذكرجوابه من كلام هذاالفصل فيماسبق هوماقال فى الامر والنهى وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لماقالوا بالكلام النفسى وانمصفة لذات الله تعالى فيلزم ان تكون هذه الصفة ازلية وابدية و الكلام لمااشتمل على الامر و النهى يكون الامر والنهى فى الكلام النفسى ازلاوابدا ولكن لايلزم ان يكون آمرا و ناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب و المخاطبين حتى يلزم السفه كماسبق ، بل الكلام بحيث لوتعلق الخطاب عندالتلفظ به يكون المتكلم آمرا و ناهياو هذافرع لا نبات الكلام .

واقول

قد عرفت بطلان اجوبته و منه تعرف بطلان جوابه هنا و لاادرى لم النزم بعدم الخطاب في القدم والازل وقداجازوا خطاب المعدوم وقالوالابقبح منه شي، نعم لماعلم ان خطاب المعدوم سقه بالضرورة النزم بعدم الخطاب غفلة عن مذهبه ولوالتفت لكابر فىنفى السفه كماكابرفى نُفى الامروالنهى الفعليين مع الالتزام بثبوت الامر و النهى النفسيين و الحالان النفسي مدلول الفعلي وكابر في ثبوت الامر والنهي النفسيين بدون الخطاب مع انهمالا يحصلان بدونه.

قال المصنف قدس سره

وقالت الامامية ان انبياء الله و ائمته منزهون عن المعاصى وعما يستخف وينفر ودانوا بتمظيم اهل البيت الذين أمرالله بمودتهم و جعلها أجرالرسالة فقال تعالى (قل لااسألكم عليه اجراالا المودة فى القربى) وقال اهل السنة كافة انهيجوز عليهمالصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر ،

وقال الفضل

اجمع اهلالملل والشرايع كلها على وجوب عدمة الانبياء عن تعمدالكند فيما دل الممجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة و مايبلغونه عن الله ، و اماسائر الدنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهذاو لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة ، وذلك باطل عقلا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية و ترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين ، واماغير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة و المحققين ، و اما الصغائر عمدافجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة اولقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء محض ، واماماذكر من تعظيم انبياء الله و اهل بيت النبوة فهو شعار أمل السنة و المعلى ليس عداوة المحابة كمازعمه الشيعة و الروافيض به المالة ورسوله وهذه اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتغخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خطة انصف بهاهل السنة والجماعة .

واقول

لامعنى لمصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة فانه بعد فرض النبوة والرسالة لايتصور الكذب فيهاحتى يعصم الانبياه عنه واما بالنظر الى ماقبل الـرسالة فلانقتضى المعجزة اللاحقة عصمتهم عن الكذب قبلها ولكن لماكانت المعجزة تدل على صدقهم في دعوى الرسالة استنتج صاحب المواقف عصمتهم عن الكذب في دعواهاواخذه منه الخصم بلاتدبر ليقال انهم ممن يقول بعصمة الانبياء في الجملة ، ثم ان دعوى افادة الممجزة القطع لاتتم على مذهب الاشاعرة اذيجوز عقلابناء على قولهم لايقبح منهشيء ان يظهرها على يدالكاذب، و دعوى العادة على عدم ظهورها على يد الكاذب موقوفة على الاطلاع على كل من ظهرت على يده المعجزة وانه غير كاذبو هوغير حاصل، بللمل كلمن ظهرت على يده المعجزة كاذب على ان التخلف عن العادة ليس قطعى العدم لاسيما في مورد التخلف عن العادة بصدور المعجزة .

واماما زعمه من الاجماع على عصمتهم عن الكفر فمناف لماسياني في بحث النبوة من ان بمض الاشاءرة وغيرهم من السنة يجوزون عليهم الكفر ، بل قال بعضهم بوقوعه ، ومناف ايضا لما يروونه عن النبي س انه قال او كان نبي بعدى لكان عمر ، فان العصمة عن الكذب لا تجامع صلاحية عمر للنبوة و هو كافر اكثر عمره ، فلابد اما من منع وجوب العصمة عندهم عن الكفر اوالحكم بكذب هذه الرواية وانهامن مفتعلات القوم.

وامامانسبه الى الشيعة تبعا المواقف من انهم يجوزون اظهار الكفر تقية فكذب عليهم والا فليسندوه الى كتاب من كتبهم ومجرد قول الشيعة بالتقية لايستلزم تميمهافى جميع المقامات ، بلذلك مذهب بعض السنة كماستعرفه فى مباحث النبوة وهوالانسب بهم ، فانهم اذا نسبوا الى رسول الله صلى الشعليه و آله قصة الغرائيق حيث اظهر الكفر تأليفا لقومه فتجويزهم عليه وعلى الانبياء اظهاره تقية اولى ونسبوا اليهس والى ابراهيم الشك حيث قال نحن احق بالشك من ابراهيم كماسيجىء و من المعلوم ان الشاك ايس بمؤمن فاظهار الكفر للتقية اولى لان الشك اسوأ

واما تكذيبهللمصنف ره فىنسبتهالى الاشاعرة تجويز الكبائر علىالانبيا.فسياتى مافيه فىمحله انشاء اللهتعالى .

و اماما ادعاء من ان تعظيم الانبياء واهل البيت شعارهم فستعرف كذبه من نسبتهم الى الانبياء مالايليق بشانهم تأويلهم مالايقبل التأويل من النصوص على المامة الهيرالمؤمنين ع و جعلهم اهل البيت منسائر المسلمين وفضلوا الاداني عليهم معانالله تعالى ميزهم بالطهارة من الرجس واوجب على الامةالتمسك بهم وجعلهم عدل القرآن

المجيد الى يومالدين.

واماقوله و النعظيم ليس عداوة الصحابة ففيه انالانعادى الاالمنقلبين على اعقابهم المدين ارتدوا على ادبار هم القهقرى و يقول فيهم رسول الله سلى الله عليه و آله سحق سحقا حتى لايخلص من النار الامثل همل النعمقال تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله اليوم الاتحريوادون من حاد الله ورسوله).

ترجيح احد المذهبين

قال المصنف اعلى الله درجته

فلينظر العاقل في المقالتين و يلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ الاخذين بالاهواء و غرتهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره يوم القيمة انى قلدت شيخى الفلانى ووجدت آبائى و اجدادى على هذه المقالة فانه لا ينقمه ذلك يوم القيمة يوم يتبرأ المتبوعون من اتباعهم و يفرون من اشياعهم و وقدنص الله تعالى على ذلك فى كتابه العزيز ، ولكن اين الآذان الساممة و القلوب الواعية وهل يشك العاقل فى الصحيح من المقالتين و ان مقالة الامامية هى احسن الاقاويل و انهااشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هدا هم الله و اولئك هم اولوالالباب) فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوالالباب .

و لينصف العاقل من نفسه انه لوجاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل و التوحيد رجاء ان يستحسنه وبدخل فيه معهم ، هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعسال الله تعالى حكمة وصواب و انانرضي بقضائه و انهمنزه عن فعل القبائح و الفواحش لاتقع منه و لايعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولايقدرون على دفعه عنهم ولايتمكنون من امتثال امر ما ويقال ليس في افعاله حكمة وصواب وانه يفعل السفه والفاحشة ولانرضي بقضاء الله تعالى وانه

يعاقب الناس على مافعله فيهم بلخلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول و القصر ويعذبهم عليها.

وهل الاولى ان يقول من دينناان الله لا يكلف الناس مالايقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه يكلف الناس مالايطيقون و يعاقبهم على ترك مالايقدرون على فعله .

وهلالاولیانقولانهتمالی بکرهالفواحش ولایریدهاولایحبها ولایرضاها،اونتول انهیحبان یشتمویسب ویمصی بانواع المعاصی ویکره ان یمدح ویطاع ویمذب الناس لماکانوا کمااراد ولم یکونوا کماکره.

وهل الاولى ان نقول انهتعالى لايشبهالاشياء ولايجوز عليه هايجوزعليها ،اونقول انهيشيهها .

وهل الاولى ان نقول ان الله تعالى يعلم ويقدر ويحيى و يدرك لذانه ، او نقول انه لايدرك ولايحيى ولايقدر و لايعلم الابذوات قديمة ولولاها لم يكن قادرا ولاعالما و لاغير ذلك من الصفات.

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لماخلق الخلق امرهم ونهاهم ،اونقول انهام يزل في القدم ولا يزال بعد فنائهم طول الابد يقول اقيموا السلاة و اتوا الزكاة لايخل بذلك اصلا.

وهل الاولى ان نقول انه تعالى تستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته اونقول يرى بالعين امافي جهة من الجهات له اعضاء وصورة اويرى بالعين لافي جهة .

- وهل الاولى ان نقول ان انبياء، واثمته منزهون عن كل قبيح وسخيف ، او نقول انهم اقترفوا المعاصى المنفرة عنهموانه يقع منهم مايدل على الخسة والذلة كسر قةدرهم وبجيب وفاحشة ويداومون على ذلك مع انهم محل وحيه وجفظة شرعه وان النجاة نحصل بامتئال وامرهم القولية و العملية .

فاذا عرفت انه لاينبغي ان يذكر لهذا السائل عن المسائلة المسائلة المسائلة المسائلة المسامية دُونَ قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم المسائلة المسارتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولاجواب عن منه الامن امير المؤمنين عراد لا أخذ، وكال جميع العلماء يستندون اليه على ما يأتى فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف معلى منازلتهم فاذا سمعوا شبهة فى توحيدالله او فى عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلانسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها ، ومخالفهم اذا سمع دلالة قطعية على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش و القبائح ظل ليله و نهاره مهموما طالبالاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله تعالى لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنمت نفسه وعظم سروره بمادات الشبهة عليه فشتان ما بين الفريقين و بعدما بين المذهبين ولنشرع فى تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى ولطفه .

وقال الفضل

حاصل ماذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اداترك التقليد و نظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ، ومثل هذافي حال من اراددخول الاسلام و حاول ان يتبن عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلاشك ان معتقدات الامامية ابين و اظهر عند المقول و اقرب من سائر المذاهب الى النلقى والقبول ، و نحن ان شاءالله تعالى في هذا الفصل نحذو حذوه و نجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف ،

فنقول لواستجار مشرك في بلاد الاسلام و اراد ان يسمع كلام الله رجاء السيتحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين الاسلام في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء ، فيامعشر العقلاء ، هل الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذى ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولايجرى في ملكه الامايشاء و هويحكم مايريد و لاشربك له فى الخلق و التصرف في الكائنات ولاتسقط ورقة ولاتتحرك نماة الابحكمه وارادته وقضائه وقدره در برأمور الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجرى وما يصدر عنهم قبل خلقهم وا يجادهم م خلقهم و امرهم و نهاهم وافعاله حكمة وصواب ولاقبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعله في العباد من اعطاء الثواب واجراء المقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لايسأل عمايفعل وهم يسألون وهومنزه عن فعل القبائح اذ لاقبيح بالنسبة البه منه ظلم لايسأل عمايفعل وهم يسألون وهومنزه عن فعل القبائح اذ لاقبيح بالنسبة البه

ونحن نرضى بقضائه و القضاء غيرالمقضى ، هل الاولى هذا او بقال الآله الذى ندعوك المهله شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك والناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذى لاتصرف له في الكائنات بالارادة و الاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب بجب عليه الاحراق و العبد اذاعمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته بجب عليه ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس لهان يتفصل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يجرله قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الانفاق وله الشركاء في الخلق وهو يخلق والناس يخلقون.

وهل الاولى ان يقال لهمن ديننا انه تمالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيفماشا، لانه يتصرف في ملكه فاذا اراد كلفهم حسب طاقتهم و جازله و لا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة و لم يقع هذا ، اويقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم و ليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حسيما أراد.

وهل الاولى ان يقالله ان كل ماجرى فى العالم فهوتقديره و ارادته ولكن الغير و الطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره و له شركاه فى الملك و التصرف.

وهل الاولى ان يقال لهانه تعالى لايشبه الاشياءولكن لهصفات تأخذ معرفتهاانت من صفات نفسك غيران صفات نفسك حادثة وصفاته قديمة ، او نقول انه لاصفات لـــه ولايجوزعليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال .

وهل الأولى ان يقالله ان الشتعالى عالم بعلم ازلى قادر بقدرة ازلية حى بحياة سرمدية متكلم بكلام ازلى ، اوبقال له انالصفات مسلوبة عنه و ليس لهعلم ولاقدرة بل ذاته تعلم الاشياء بلاعلم فيتحير ذلك المسكين انالعالم كيف يعلم بلاعلم وكيف يقدر بلا قدرة .

وهل الاولى ان يقالله انالله تعالى كانفى الازل متكلما بكلام نفسي هوصفة ذاته

و بعدماخلق الخلن خاطب الرسل بذلك الكلام وامرالناس ونهاهم ، اويقال له انهخلق الكلام وليس هوبمتكلم فان خالق الكلام لايسمى متكلما وانهاحدث الامر والنهى بعد الخلق بلاتقدير و ارادة سابقة .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرتى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه فى عبادة ربه رجاء ان ينظر اليهيوم القيمة و لكنهذه الرؤية بلاكيفية كماسترى وتعلم، اويقال لههذا الرب لاينظراليه فى الدنيا ولافى الا تخزة.

وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكر مون معصومون من الكذب والكبائر و لكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلانيأس انت من عنوالله و كرمهان صدرعنك معصية فانهم اسوة الناس و يمكن ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من الرحمة اويقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كماجا، في القرآن (و عصى آدم ربه) يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا.

وهل الاولى ان يقالله! نرسول الله صلما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه و أقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدائدو البلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة و ذكرهمالله في القرآن وانني عليهم بكل خير ورضى عنهم تم بعده قاموا بوظائف الخلافة و نشر واالدين و فتحوا البلاد و اظهروا احكام الشريعة و احكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين و انحفظت من سعيهم الشريعة الى يوم الدين ، اويقال لهان هؤلاء الاصحاب بعد رسول الله ص خالفوه و رجعوا الى الكفر ولم يهد محمد ص الاسبعة عشر نفراً فيا ، معشر العقلاء انظروا الى المذهبين و تاملوا وامعنوا في عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم و السميع و البصيرهل يستوبان مثلا الحمد لله بل اكثر هم لايعقلون .

واماما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولاجواب شبهة الاومن امير المؤمنين على، فان هذالا يختصون به دوننا بل كلما نأخذ من المقائد و تلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سوامو ككبار الصحابة الذين شهد رسول الله مع بملمهم و اجتهادهم وامانتهم، وهم يذكرون الاشياء من الائمة و يمزجون كل ماينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب و نحن لانرويهو لاننقله الابالاسانيد الصحيحة المعتبرة المعتمدة والحمدلة على ذلك التوفيق.

واقول

لايخفى انه قددلس فى مذهب قومه وموه ماشاء ولبس فى مذهب الامامية وافترى من غير حياء كماستمرفه ان شاءالله تعالى فخالف ماشترطه من الصدق والانصاف اتباعا للهوى و تعصبالدين الاسلاف، ونحن بعون الله تعالى نكشف عن وجه الحقيقة غشاه ها ونعيد الى مرآة الحق صفاءها.

اماماذكر والافي تقرير مذهب الاشاعرة بقوله خالق كل الاشياء فهواول تمويه لان مورد النزاع هوافعال العباد و انها مفعولة للمسبحانه اوللعبد فكان اللازم النصعليها ليتضح حال المذهبين ولم يكفذكر ماينص فلغيرها فينبغي ان يقال للمشرك المتحيرانه تعالى خالق كل الاشياء حتى الزنا واللواط والكذب والظلم والنهب والسرقة و القتل و نحوها ولاربب انه حينتذ يستنكره ويستكرهه وبعده من منافيات وجدانه لانه يجدانه فعله ، ولوذكر له الشرك الذي هو عليه وقيل انه مخلوق للمتدول عنه ، ولواجتهدوا بهلان الفعل بالاختيار لا يصدر بدون رضا الفاعل فلاداعي للعدول عنه ، ولواجتهدوا في ترغيبه واقناعه لقال مالكم خرجتم عن مذهبكم فانه لافعل لي بزعمكم والخسالق لشركي هوالله فرغبوه دوني ، وكذا الكلام في بقية الفقر ات التي ارادبها ان افعال العباد المختار لان الله سبحانه عندهم موجب لهنانه فلا يكون مختارا على الإطلاق، و بالجملة المختار لان الله سبحانه عندهم موجب لهنانه فلا يكون مختارا على الإطلاق، و بالجملة هذه الفقرات بالنظر الي ماعدا أفعال العباد مشتركة بين المذهبين وبالنظر الي افعال العباد العباد مقده وبها فلاممني لذكرها في مقام النفاضل .

واما قوله دبر أمور الكائنات في ازل الآزال فان اراد به انه اجراها على موازينها وقام بشؤنها فهوليس في الازل بلحين خلقها واخدها وانارادانه تروى بهاور تبكيفية خلقها فهو باطل لانه غنى عن التروى عالم بكل شيء في الازل فاذا ارادشيئا قالله كن فيكون بلااجالة فكر.

واما قوله (تمخلقهم وامرهم ونهاهم) فهومن الفضول فيمقام التفاضل لاشتراك

القول به بينالجميع.

واما قوله (وافعاله حكمة وصواب ولاقييح في فعله) فهوممااريد به خلافظاهره فانظاهره تنزيه وخير ولكنه تأبط شراً لانه لوسرح للمشرك بان من افعاله الزناو اللواط وظلم الناس بعضهم بعضا والافسادفي الارض وجميع الفتن لجزم بانهاليستحكمة وصوابا وكذا قوله (لايجبعليه شيء) فانه لوفهم ان المقصود منه انه لا يجب عليه الرحمة وجزاء عبده بالطاعة وفعل الجميل وانه يجوز ان يعنب المطيع المحسن بلاذنب لا تكر صلاحيته للربوبية وحكم بعدم عدله وحكمته ولم يربالدخول بالاسلام على تقدير أحقيته فاتدة تقضى اتعاب النفس في انباع احكامه.

وكذا قوله (وكل مايفعله في العباد من اعطاه الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل) فانه لوعلم ان المراد انه يجوز عقاب من آمن به و عبده طول عمره ولم يذنب اليه قط وثواب من كفر به وسبه مدة حياته و انه لا يسأل عن ذلك لحكم بان تجويز ذلك تجويز للجور و السفه عليه سبحانه و بادر الى الاعتراض والسؤال عن هذا الممل الوحشى ، ومعنى قوله تعالى (لا يسأل عما يغمل) على مذهب اهل المدل!نه لما علمت حكمته وعدله فلا يسأل عن فعله اذا خنى وجهه لاأنه لا يأل عن فعله وان نافى الرحمة والمدل والحكمة .

راما قول الخصم (وهم يسألون) فمما يزيد المتحير حيرة لانه بعد ماذكر لهان افعال المباد مخلوقة لله تعالى لايتصور وجها لمسؤليتهم عن شيء لاتأثير لهم فيه اصلا، وكمنظ يزبده حيرة قوله وهومنزه عن فعل القبائح حيث لاقبيح بالنسبة اليه اذكيف لايقبح فعل القبيح في حقيدة وهواحق من تنزه عن القبيح .

واما قوله (ونحن نرضى بقضائه) فهو لوصح ممايشترك بهالفريقان الا انهباضافة فوله (والقضاء غيرالمقضى) يترك السامع متعجبا من ارادته بـ وجوب الرضا بالقضاء دون المقضى والحال ان الرضا باحدهما لاينفك عن الرضا بآلاخر.

واماما ذكره في تقرير هذهب الامامية من ان الآله الذي ندعوك اليه له شركاء في الخلق فتلبيس ظاهر لان اسنادا فعال العباد اليهم لايستلزم الشركة كاسناد الملكية والقدرة لهم ، بل ذلك من مظاهر القدرة الربانية وتوابع العبودية لانه تعالى اعطانا قدرة على افعالنا ومكننا من الاحتيارولا قدرة لنامن عند انفسنا فعلناها بارادتنا مع احتياجنافي كل آن المه، وهذا هو الصنع العجيب حيث خلق مايؤ "نر الاتار بلامباشرة منه تعالى للاتر ولاحاجة له الى المؤثر بل انزاهته عن اتيان فواحش الاعمال وحكمته في جعل القدرة و الاختيار للعبد، فني هذا اطراء لقدرته تعالى وتنزيه له عن القبيح.

واما قوله (وهوالموجب الذي لاتصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار) فهومن اظهر الكذب لان طاحد يعلم ان مذهب اهل العدل ان الله تعالى متصرف بافعاله من خلق السموات والارض والاجسام والاعراض بارادته واختياره، وانما الذي يصف الله سبحانه بالموجب هوالاشاعرة لانه عندهم موجب لصفاته ومجردة ولناانه تعالى يجب عليه برحمته وعدله اعطاء الموض لا يقتضى ان يكون موجب الامختار أحتى لوسمينا الموض دينا عليه فان ادبن اختياري للعبد فكيف لله تعالى وهذا من جهالات الخصم وخرافاته،

واما قوله (واذاعمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل) فاكذب من الاول كما ستعرف ، قال نصير الدين قدس سره في التجريد "والعفوو اقع لانه حقه تعالى ولا ضرحه عليه في تركه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة وقال القوشجي في شرحه «انفقت الامة على انه تعالى يعفوعن الامة وعن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعدالتوبة ولا يعفوعن الكفوقطعا، واختلفها في جواز العفوعن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف فاين ما اشترطه الفضل ون الصدق والانصاف .

واما قوله (وانه خلق العالم ولم يجراه قضاء سابق ولاعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سيل الاتفاق) فاكنب من الاولين لا نانقول انه تعالى عالم لذاته في الازل وهوظاهر ، وقد قضى اى حكم بالازل بكل شى، من الكائنات سوى افعال عباده كما يظهر من اخباراهل البيت عليهم السلام عمل لم يكن بالازل القضاء ببعض معانيه كالخلق و الاعلام و التكليف ، ومجرد قولنا بعدم زيادة صفانه تعالى على ذا ته لا يستلزم عدم علمه فى الازل بالاشياء كيف وعلمه عين ذاته .

واما قوله في تقرير مذهبه ثانيا (وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار) فهولا يختص بمذهبه بلهم يرونه سبحانه موجبا لصفاته . واما قوله (يكلف الناسكيفمايشاء) الى تمام ماذكره في بيان جواز التكليف بما لايطاق ، ففيه انه لوسمعه المشرك لقال على هذا يكون الالهالذي تدعون اليه غير منزه عن السفه والجهل ولامأمون الجورولايؤمنه دعوى عدم الوقوع ولاضمان ان لايقع .

واما قوله في تقرير مذهب الامامية (اويقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم) فلاريب انه انسب بالحكمة والعلمو العدل واقوى في رغبة السامع من القول بانه يجوزان يكلف بما لايطاق .

واما قوله (ليس له التصرف فيهم) فظاهره كذب صريح وقدارادبه انه يمتنع عليه ان يكلف بما لايطاق كما ذكره بعبارته بعدها لكن قال فيها (و يمتنع عليه التكليف حسبما اراد) وهو كذب صريح لان التكليف بما لايطاق ليس من مراده وهوممتنع الفعل والارادة بالغير اعنى الحكمة والعدل

واما قوله في تقرير مذهبه تالثا (وهل الاولى ان بقال ان كل ماجرى في العالم فهو تقديره وارادته) ففيه انه لوصرح بان من جملة ماجرى بتقديره و ارادته افعال الانسان حسنها و قبيحها لعده السامع مكابرة لوجدانه واستنكر من نسبة القبيح الى من يريد معرفة ربوبيته وحكم بمنا قضة نسبة الافعال اليه معالحكم بانه لايرضى بالمعصية لان فعل المختار يستلزم رضاه ، على انا اولى بان نقول الطاعة برضاه والمعصية بغيروضاه فلا وجداء خصيص الاشاعرة به .

واما مانسبه الى الامامية من انهم يقولون انه سبحانه مغلول اليد، فكذب بجرأة عظيمة على جلال الله وقدسه فان غل اليد انما يناسب القصور عن الفعل لا التنز معنه اوكونه جورا وظلما كعذاب من لاذنب له والتكليف بما لا يطاق فيكون ممتنعا بالغير ، وان كان سبحانه اقدركل قادر عليه ، فعلى رأى الخصم انه سبحانه لما وصف نفسه بانه ليس بظلام للمبيدكان معناه انه سبحانه مغلول اليد ولاموجب لهذا الكذب علينا على الوجه الاشنع الاالانتصار لدين الاسلاف .

واماتواه (فیجبعلیهان بحب الخیروهوفاعله ولا یخلق الشرفللشر فواعل غیره) الی آخر دفهو من الجهل الفاضح لانانقول انا فاعلون لافعالنا خیراوشرا فلاوجه للتفصیل و اما قوله (وهل الاولی ان یقال انه تعالیلایشبه الاشیا، ولکن لـه صفات تأخذ ممرفتها) الى آخر وففيه مع ان القول بعدم المشابهة مشترك ظاهر ابين الفريقين لا يجتمع مع المشابهة بينهما القول باخذ صفاته من صفات البشر لان اخذ معرفة صفة من صفة يقتضى المشابهة بينهما و يلزمه ان يكون الموسوفان متشابهين لان اقتضاه الذاتين للامرين المتشابهين دليل على تشابه الذاتين فلامنى لقوله لا يشبه الاشياء .

واماقوله(اونقول انه لاصفات له) فان ارادبه انه لاصفات له زائدة على ذاته مغايرة له فى الوجود فهوقولنا وهوالحق الصريح وان اراد به انتفاه العلم عنه اى انكشاف الاشياء له وحضورها عنده وانتفاء القدرة وباقى الصفات عنه فهو باطل بعد ان تكون ذاته تعالى بنفسها مصدراً لا ثار العلم والقدرة والارادة وغيرهامن الصفات بلاحاجة منه الى الصفات المغايرة له فلايشبه مخلوقاته فى الحاجة الى غيرها فى صدور الاثار عنها، نعم لماكانت ذاته المقدسة مصدراً لا ثار الصفات صح ان ينتزع له وصف الحى القادر العالم الى غيرها من صفاته فهو سبحانه حى قادر عالم از لا و ابدا و هذا معنى جلى لا يحير فيه الا من لا ادر الحله.

واماقوله (وهل الاولى ان يقال ان الله تعالى كان فى الازل متكلما بكلام نفسى صفة داته) ففيهان هذا لايكفى فى البيان بل ينبغى ان يضاف اليه انه صفة مغايرة لسائر الصفات فعنده يحير ذلك الطالب للمعرفة فى فهم همناه ولا يجده معقولا ويرى الطلب فى الازل و الابدحيث لامطلوب ولا معنا من السفه .

واماقوله (اويقال المخلق الكلام وليس هو بمتكلم لان خالق الكلام لايسمى متكلما) فغير صحيح لصحة انتزاع وصف المتكلم له تعالى من خلقه للكلام لاختلاف انحاء تلبس الذات بالمبدأ كما مرعلى ان ذلك مناقشة لفظية في كلمة لم تثبت في الكتاب ولم يلز م الحكم بصحة اطلاقها عليه تعالى الى غير ذلك مماعرفته سابقا .

واماقوله(وانه احدت الامروالنهى بلاتقديرواوادة سابقة) فكنب ظاهر لانالاننكر التقديروالارادة في السابق وقولنا بعدم زيادة صفاته تعالى لايستدعى عدم الارادة الازلية المنتزعة منذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة الازليات، و الما يتأخر المراد لوقته كما هو كذلك على قولهم .

واما قوله (وهلالاوليان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة) اليقوله (ولكن هذه

الرؤية بلاكيفية كماسترى و تعلم) ففيهانه يستلزما نكارالسامع من وجهين (الاول)انه تعالى الوكان صالحالتعلق الرؤية به فلم لايرى في الدنيا والرؤية فيها اولى يحصل اليقين به وجدانا في طلبها السامع حينت في في في العالم في الحيرة (الثاني) انه لا يتصور معنى معقولا للرؤية بلا كيفية فينفر المتحير عن الدين المشتمل على مالا يعقل فيقع بدل ما ارادوا من الشغف في العبادة النفرة عنها وعن اصل الدين و بعد وعدهم في الرؤية غير المعقولة مسخرة و كاف في شغفه في العبادة ان يعرف ما يستحق بها من الثواب الجزيل و القرب من رحمة ربه الكريم.

واماةوله (وهل الاولى ان يقال ان انبياه الله مكر مون معصومون من الكذب والكبائر) ففيه (اولا) انه لاممنى للعصمة عن الكذب في دعوى الرسالة كما هومراده وقد سبق و(ثاني) انهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر قبل النبوة و بعضهم لا ينزههم حتى عن الكفر قبلها ، واما بعد النبوة فلا ينزهونهم عن الكبائر سهوا بل عمدا عند بعضهم كما ستسمع ان شآء الله تعالى .

واماقوله (ولكنهم بشرلاياًمنون من امكان و قوع الصغائر) ففيه ان هذا موجب للنفرة منهم لان من جاء لتأسيس شرع اوتقوية شرعسابق لايحسنان يخالفه ولايكون مع المخالفة محلاللوثوق والاتباع فكيف يسكن اليه الحائروقد قرعوا سمعه قبل الايمان به بانه يفعل المعاصى و يخالف ماجاء به ولا يخفى ان لفظ (امكان)في كلامه فضلة لا محل لها .

واما قوله (فلاتيأس انت من عفوالله وكرمه ان صدرمنك دنب) ففيه ان هذا قبل السؤال اغراء بالمعصية ودعوة اليها، وقوله (فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقعمنهم الذنب) متناقش المفاد لان الاسوة هوالمتبع ومن يقع منه الذنب يحرم اتباعه مع ان العاسى لايكون اسوة حسنة .

واماقو له في تقرير مذهب الامامية (ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم) فهوافتراء عليهم لان المصمة عندهم عن الذنب لاتنافي القدرة عليه والالم يصح التكليف على انه منقوض بالمصمة عن الكبائر عندهم فانهم يقولون بها كمازعم.

و اماما ذكر. من انه (اداسم المتحدبشي، من دنوب الانبياء كماجاء في القرآن

وعصى آدم ربه فغوى يتردد فى نبوة آدم) ففيه انهاذا تردد قيله ان المراد بالمعصية توك الاولى، و ارادة خلاف الظاهر غيرعز بزة فى كلام العرب والالم يمكن ان يذكرله ان الله ليس بجسم لانه يتردد فى ربوبيته اذا سمع قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ونحوه .

واماقوله (وهل الاولى ان يقال ان رسول الله (ص) لمابعث الى الناس تابعه جماعة من الصحابه) الى آخره ففيه ان هذا خارج عمانحن بصدده لان الكلام فيماهوا قرب الى المقل المتحير من الامور العقلية لافى الامور التاريخية التى تتبع واقعها و تحتاج الى السبر والاطلاع فالذى ينبغى ان يذكر فى مسئلة الامامة انه هل الاولى ان يقال له ان ائمتنا مصوم ون مطهرون من الذنوب عالمون بكل ماجاء به النبى من عندالله حافظون لكل حكم اراده الله منصوص عليهم كأوصياء الانبياء قادرون على سياسة الامقعلى حسب القانون الآلمى لا يخطؤن ولا يجهلون ، اويقال له ان ائمتناه من يختارهم الامقولووا حدحتى ان النبى (ص) ترك امته سدى واوكل الامرالى الخيارهم مع قرب عهدهم بالكفر وان ادى الحال الى اختيار مثل معوية ويزيد وعبدالملك والوليد و المنصور و الرشيد و اشباههم من ملوك الجور و الفلال والجهل والقساد، فهم ائمتنا ويجب علينا اتباعهم وتعظيمهم .

ولوسلم ان للامور التاريخية دخلافيما نحن فيه بلحاظ ان منها مايستقر بهالمقل و منها مايستبعده ، فاللازم ان نذكر في مذهب الامامية كماذكر في مذهبه شيئا من التفصيل فنقول: لمابعث الله تسالي رسوله (س)وصدع بامره تبعه الناس اختيار اواضطرا را وكان فيمن صحبه اناس اخبرهم الرهبان والكهنة بعلوامره وبعد صيته فصحبوه طلب للدنيا وصحبه آخرون للخوف ولكثيرمنهم ترات عندالنبي (س)وابن عمه ووزيره ، فلما ارادالله تعالى قبض نبيه (س)اليه اوسى ابن عمه المعدود اخاه ونفسه بامرالله كماهي عادة الابياء واهل الولاية ، ولماقبضه الله اليه وجداولتك المتصنعون فرصة الاطماع والثارات واغتنم بعضهم مشغولية الوسى بجهاز النبي (س)فبادروا لعقد البيعة لواحد منهم واعانهم الملكر والخداع و اتبعهم الرعاع ، فكان الامركما قال تعالى منكرا عليهم (افان امل اوقتل انقلبتم) وكما اخبر رسول الله س (انهم يرتدون على ادبارهم المتهقرى وانه مات اوقتل انقلبتم) وكما اخبر رسول الله س (انهم يرتدون على ادبارهم المتهقرى وانه مكون في هذه الامة مثل ماكان في بني اسرائيل حذو النعل بالنعل) الذي من جملته بكون في هذه الامة مثل ماكان في بني اسرائيل حذو النعل بالنعل) الذي من جملته

مخالفة اخيه وارادة قتله ولم يبق مع وصيهالامن امتحن الله قلبه للإيمان وما اكثر الناس ولوحرصت بمؤمنين ، فلماتم الامر لاولئك القوم و قدكانوا سمعوامن النبي (ص) وقوع الفتح بعده لبلاد كسرى وقيصر والنفس أمارة بالاماره ساروا لفتح تلك البلاد ووقع الفتح على ايديهم فساسوا البلاد على حسب اهوائهم وغيروا الاحكام بآرائهم و استأنر نالثهم بالفيء حتى كبت بهبطنته ، و لوتركوا الامر لاهله لعم الاسلام و العدل وفتحوا الدنيا باسرها ، فهل ترى انهذا الناريخ اقرب الى الاعتبار او التأريخ الذي ذكره الخصم والماما زعمه من ان الاخذ من امير المؤمنين ع لا يختص به الامامية ، فالحاكم فيه هو الانساف كيف وقد خالفه عامة السنة بكل ماقدروا عليهمن اصول الدين و فروعه و نبذوه وراء ظهورهم و رجموا الى من عرفوه بخلافه وانحر افه عنه وعن ابنائه الطاهرين و اماما زعمه من انهم اخذوا ايضالعائد من الخلفاء واكابر الصحابة فنحن لم نسمع لمن عناهم شيئا من المعارف ، ولم نعلم ان النبي ص شهد لاحد منهم بالعلم و الاجتهاد والامانة ، ولكن روى لهم بعض او ليأتهم شيئا منذلك كذبا على النبي ص ، و انما قال رسول الله ص (انامدينة العلم وعلى بابها) ولاتؤتي المدينة الامن بابها فمن اتاها منغيره فهوسارق .

و اماما ادعاه من انانمزج ماننقله بالف كذبة و انهم ينقلون بالاسانيد الصحيحة فيكفى المنصف في رده ماذكرناه في مقدمة الكتاب و الحمدلة الذي جملنا ممن يأخذ عن نبيه و باب مدينة علمه وجعلنا ممن تمسك بالثقلين ونسأله جوارهم في الداربن.

اثبات الحسن والقبح العقليين

قال المصنف قدسسره

(المطلب الثاني) في اثبات الحسن والفبح العقليين ، ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ماهو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقسل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، فان كل عاقل لايشك في ذلك وليس جز ٩٠، بهذا الحكم

بأدون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية الشيء واحد متساوية، ومنها ماهو معلوم بالاكتساب انه حسن اوقبيح كحسن الصدق الفار و قبح الكذب النافع، ومنها هايعجز العقل عن العلم بحسنه اوقبحه كالعبادات، وقالت الاشاعرة السالحسن و القبح شرعيان ولايقضى العقل بحسن شيء ولاقبحه بل القاضى بذلك هو الشرع فعاحسنه فهو حسن و ما قبحه فهو قبيح.

وقال الفضل

قدسبق ان الحسن والقبح بقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال و النقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولانزاع فيان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه المقل ولاتعلق لهبالشرع (الثاني) ملاءمة الغرض ومنافرته و قديعبر عنهما بهذاالمعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اى يدركه المقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا والذم والعقاب كذلك، فما تعلق بما لمدح في الماجل والثواب في الا جل يسمى حسنا، وما تعلق به الذم في العاجل والمقاب في الا جل يسمى قبيحا، وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وذلك لا نافعال المباد كلهاليس شيء منها بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله وعقابه، و انما صارت كذلك بواسطة امرالشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتز لقومن تبعهم من الاهامية على كماذكر هذا الرجل، هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعانى الثلاثة بالا تخر و يحصل منه الغلط فتحفظ عليه وانماكر رنا هذا المبحث و اعدناه في هذا الموضع ليتحفظ عليه .

واقول

ضاق على القوم طريق الاعتذارواتسع عليهم سبيل الانتقاد فأقروا بالحسن والقبح العقليين في الافعال بالتزامهم بالمعنى الاول على اطلاقه وهم لايشمرون ، لان العلم ونحوه مماجعلوه صفة هوفى الحقيقة من الافعال ولذا يكلف الانسان بالعلم ومعرفة الاحسكام ، لكن اذا ثبت للانسان قيل انه صفة لمو كذاكل ماهو من نحوه من الافعال كالصدق والكنب و الاحسان والاساءة والعدل والظلم و نحوها ، وحينئذ فيكون معنى حسنها انهمما ينبغى فعلها و بستحق فاعلها المدح عند العقلاء ومعنى قبحها انهامما ينبغى تركها و يستحق فاعلها

الذم عند العقلاء.

و اماماذ كروه من المعنى الثانى فغير متجهلان دعوى ان الحسن و القبح عقليان بهذا المعنى غير صحيحة اداًن الملاء مقوالمنافرة انما يستلزمان الحب و البغيض والتحسين والتقبيح الطبعيين لا الحسن والقبح العقليين كماهو ظاهر ، هذا و قداطلق القوم على ملاءمة الغرض ومنافر ته المصلحة والمفسدة والظاهر ادادة المصلحة والمفسدة عند الفاعل باعتبار ميله و عدمه ، ولايمكن ان يريدوا بهما المصلحة والمفسدة الواقعيتين فانه لا يصح جعلهما تعبيراً آخرعن الملاءمة والمنافرة .

واما المعنى الثالث فان معنى الحسن فيه انهما يستحق فاعله المدح عنـد العقلاء ومعنى القبيح مايستحق فاعله الذمعند العقلاء . و هذا هومحل النزاع فانانشبته و هـم ينكرونه ، فادخال كلمة (الثواب والعقاب) في تعريفهما خطأ ظاهر .

فالحق ان النزاع بيننا وبينهم في ان الفعل هل فيه جهة تحسنه او تقبحه عقلا، اولا، بل يتبع في حسنه وقبحه امر الشارع و نهيه ولاحكم للعقل في حسن الافعال وقبحها فعانهي عنه شرعاقبيح و مالم بنه عنه حسن كالواجب والمندوب و كالمباح عند اكثرهم و كفعل التسبحانه لانها جميعالم بنه عنها شرعا، وامافعل الصبي فقد قال في شرح المواقف مختلف فيه، وإما فعل البهاتم فقد قال (قبل انه لا يوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم) وكيف كان فقد اختار الاشاعرة الثاني والحق عندنا الاول ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرع نرى الفرق الواضح بين السجود و التعظيم للملك القهار والسجود و التعظيم لخسيس الاحجار وبين الصدق النافع والكذب الضار وعلى راى الاشاعرة لافرق بينهما عقلامسع قطع النظر عن الشرع وهوحة يق بالعجب.

قال المصنف اعلىالله مقامه

وهو باطل لوجوه (الاول) انهم انكروا ماعلمه كل عاقل من حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع املاومنكر الحكم الضرورى سوفسطائى. وقال الهضل

جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار اناريد بهما صفة الكمال و النقص و المصلحة و المفسدة فلاشكانهما عقليان كماسبق واناريد بهما نعلق المدح

و الثواب والذم والعقاب فلانسلم انه ضرورى بل هومتوقف على اعلام الشارع و كيف بدرك تعلق الثواب وهومن الله و بالشرع والاعلام منالشارع .

واقول

قدعرفت ان الصدق والكذب فعلان في انفسهما وان الحسنو القبح ثابتان الهما عقلا معقطع النظر عن لحاظ الوصفية والملاءمة والمنافرة فيتم المطلوب ولادخل للثواب والعقاب في محل النزاع حتى يقاللادخل للعقل في ادراكهما.

قال المصنف رفع الله درجته

(الثانى) لوخيرالعاقل الذى ام يسمع الشرائع ولاعلم شيئامن الاحكام بل نشأ فى بادية خاليا من المقائد كلها بين ان يصدق و يعطى دينارا و بين ان يكذب و يعطى دينارا و ولاضررعليه فيهما فانه يتخير الصدق على الكذب، و لولاحكم العقل بقبح الكذب وحسن الصد قلما فرق بينهما وما اختار الصدق دائما .

وقال القضل

قدسبق جواب هذا و ان مثل هذا الرجل لوفرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفةكمال اوموجب مصلحة وهذالانزاع في انهما عقليان لاانه يختاره لكونه موجبا للثواب والمقاب وكيف وهولايمرف الثواب ولاالمقاب.

واقول

قد عرفت مافيه مماسبق فلاحاجة الى الاعادة ولا ادرى متى كان ايجاب الثواب والمقاب معنى للحسن والقبح المقليين حتى يدعيه الامامية و بكون محلا المنزاع وانما نقول فى المثال ان الصدق بماهو فعل صادر من الشخص حسن عقلاو الكذب كذلك قبيح عقلاو هم ينكرونه ولا يخفى ان جعله لاختيار الصدق فرضيا دليل على تكلفهم فى اثبات الحسن و القبح العقليين بالمعنيين اللذين زعم عدم النزاع بهما .

قال المصنف طاب ثراه

(الثالث) لو كان الحسن و القبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرايع والتالى باطل فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها و يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل فيذلك.

وقال الفضل

جوابه ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لهفة الكمال والنقس والمصاحة والمفسدة لاتعلق الثواب و العقاب و كيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لايعرفونهما.

اقول

البراهمة يحكمون بحسن الافعال و قبحها بما هي افعال كماهومحل الكلام على الصحيح وما اختلقه بعض الاشاعرة من تعدد المماني والتفصيل فيها فانما قصدوا به الفرار لكن في غير الطريق المستقيم او تسليم الحق لكن بوجه المعارضة.

قال المصنف اعلى الله مقامه

(الرابع) الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر أجيراً ليرمى من ماء الفرات فى دجاة ويبيع متاعا اعطى فى بلده عشرة دراهم فى بلد يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف مالا يطاق كتكليف الزيمن الطيران الى السماء و تعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح ذم العالم الزاهد على علمه و زهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه رحسن ذمه عليهما، و من كابرفى ذلك فقد الكرأجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قدلا تحصل لهم.

وقال الفضل

جوابهان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لالكونه موجبا لتعلق الذم والعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص. فكل مايذكر هذا الرجل من الدلائل هواقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة ممترفون بان كل ماذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين .

و اقول

ليت شعرى اكان محل الكلام في حسن الافعال وقبحها عقلا مشروطابان لاتكون فيها مصلحة ومفسدة حتى يقول ان قبح العبث لكونه مشتملاعلى مفسدة ومنشأ اشتباهه انه رأى اصحابه يعبرون عن ملاءمة الغرض ومنافرته بالمصلحة والمفسدة فتخيل ذلك ولم يعلم انهم انماجملوا الحسن والقبح اللذين بمعنى الملاءمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة فى الفعل خارجين عن محل النزاع لاانه يشترط فى محل النزاع عدم المصلحة والمفسدة فى الفعل واقعا، على ان قبح العبث ضرورى وان لم يشتمل على مفسدة بل اواشتمل عليها لم يثبت القبح عندهم بمعنى المنافرة للغرض .. ادلاغرض للعابث فيلزم ان لا يقبح العبث عندهم وقد اقروا بقبحه ، واما قوله (وقبح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد) ففيه تسليم للحق باسم المعارضة والوفاق بصورة الخلاف فماضرهم او انصفوا . واعلم ان الخصم لم يجب عن قبح تكليف مالا يطاق عجزا عن الجواب لان التكليف المذكور ليس عندهم صفة نقص ولا مفسدة والالما اجازوه على الله تعالى .

قال المصنف قدسالله روحه

(الخامس) لو كان الحسن والفيح باعتبار السمع لاغير لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك لماقبح منه تعالى الفهار المعجز ات على يدالكاذبين و تجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اى نبى اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يدالكاذب في دعوى النبوة .

وقال الفضل

جوابه انه لميقبح من الله شيء قوله لوكان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يدالكاذبين قلنا: عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه مقبحا عقلابل لعدم جريان عادة الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك، قوله تجويز هذا يسدباب معرفة النبوة قلنا لايلزم هذا لان العلم العادى حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسدذلك الباب

واقول

كيف تصح دعوى العادة والحال انه لااطلاع له علىكل من ادعى النبوة ولوفرض الاطلاع فمن المحتملكذبكل من جاء بمعجزة فلانثبت نبوة صادقة فضلا عن جريان العادة بها على انه كيف يقطع بعدم تخلف العادة في مقام تخلف العادة باظهار المعجزة.

قال المصنفقدس سره

(السادس) لوكان الحسن و القبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيمالاصنام والمواظبة على الزناو السرقة والنهى عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسهافاذا أمر الله بهاصارت حسنة ادلافرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولونهي الله عنها كانت قبيحة لكن لما انفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغيرغرض ولاحكمة صارت حسنة وانفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لافرق بينها، ومن اداء عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهواجهل الجهال واحمق الحمقاء اداعلم ان معتقد رئيسه ذلك ومن لم يعلم و وقف عليه نم استمر على تقليده فكذلك ، فلهذا وجب عليناكشف معتقدهم لئلابضل غيرهم و تستوعب البلية جميع الناس.

وقال الفضل

جوابه انه لايلزمهن كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح انبحسن من الشالام بالكفر والمعاصى لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه المالزمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقدذكر ناان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب نواتها، وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكر نا انه لا يمتناع يه شيء عقلالكن جرى عادة الله على الامربما اشتمل على مفسدة من الافعال والنهى عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادى حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر و تكذيب الانبياء قط ولم بنه عن شكر المنعم وردالوديمة فحصل الفرق بين هذا الامروالنهى بجريان عادة الله الذي يجرى مجرى المحال العادى فلا يلزم شيء مماذكر هذا الرجل، فقد زعم انه فلق الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتغضيع فياله من وجل ما احبله.

واقول

قد سبق أن القبيح عندهم مانهى عنه شرعا والحسن مالمينه عنه كما فى المواقف وحينئذ فالافعال كاها ليست حسنة اوقبيحة بالنظرالى ذواتها وقبل تعلق التكاليف بها وانما تكون حسنة اوقبيحة بعد تعلقها بهافلو تعلق امره تعالى مثلابالكفروتكذيب الانبياء وتعظيم الشياطين كانت حسنة وكان امره ايضاحسنا لان امره من فعله وفعله حسن لانه لمينه عنه فيشمله تعريف الحسن المذكور كما صرح به فى شرح المواقف و ذكر ناه سابقا

وحينئذ يتم ماذكره المصنف قدس سره بقوله (لوكان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان بامر بالكفر) فان الكفره ثلاليس قبيحا قبل التكليف فيصح تعلق الامربه واذا تعلق به صارحسناكما يحسن الامربه ، وبذلك يعلم انه لامحل لتفسير الخصم للحسن والقبح الشرعيين بان الشرع حاكم بهما و لا لترديده في هراد المصنف بالحسن بين امرين لادخل لهما بمقصود المصنف ولا بمصطلح الاشاعرة ، على انه لو اراد المصنف الشق الاول فو لازم لهم على مذهبهم لان الامور التي ذكرها المصنف من الكفر وتكذيب الانبياء واشباههما مخلوقة لله تعالى عندهم ومن افعاله فلو كانت مخالفة للمصلحة ولا يستحسنها الحكيم لما فعلها، ودعوى ان فعله لها انما يدل على استحسانه لهامن حيث فاعليته لها الامن حيث كسب العبداياها و محليته لها غيرضارة في المطلوب لو سلمت اذلا يهمنا الااثبات منانكره الخصم من استحسانها على مذهبهم من اى حيثية كانت .

وقوله قد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذوانها خطأ ظاهر لان المذى ذكره هو حصول المصلحة و المفسدة بمعنى الملاءمة و المنافرة لاالذاتيين.

واماماذكره في الشق الثانى بقوله وانكان المراد عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لايمتنع عليه عليه فقد ذكرنا انه لايمتنع عليه عليه فيه الله بعد مابين في الشق الاول ان الحكيم لا يستحسن مابكون مخالفا المصلحة كيف لا يمتنع عليه الامر به فان الحكيم لا يجوز عليه ان يامر بما يكون مخالفا المصلحة ولا يستحسنه تمماذكره من جريان العادة غير مفيدله فانه لوسلم العلم بالعادة مع عدم الاطلاع على اديان جميع الانبياء فالاشكال انما هومن جهة جواز امره تعالى بالكثرو نحوه وحسنه لامن جهة الوقوع حتى بجيب بعدم جريان العادة، وبالشرورة ان تجويز مثله على الحكيم اخراج له عن الحكمة وهو كفر فظهر ان المصنف قد فلق الشعر بتدقيقه فجزاه الله تعالى عن الدين واهله افضل جزاء المحسنين وجعلنا من اعوانه على الحق انه اكرم المسؤلين .

قال المصنف اعلى الله درجته

(السابع) لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولوكان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذاادعي الرسالة و اظهر المعجزة كان للمدعوان يقول انمايجب على النظر في معجزتك بعدان اعرف انكصادق فانا لأأنظر حتى اعرف صدقك ولاأعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على المتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب .

وقال الفضل

جواب هذاقدمر في بحث النظر وحاصله انه لايلزم الافحام لان المدعوليس له ان يقول انما يجب على النظر واجب عليه بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر و وجوب النظر لايتوقف على معرفته له المزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام.

واقول

قدسبق ان ارتفاع الافحام انمايكون بعلم المدعو بالوجوب لابمجرد نبوتهواقعا كماذكرناه موضحا فراجع.

قال المصنفطات ثراه

(الثامن) لوكانالحسن والقبحشرعيين لم تجبالممر فةلتوقف ممرفة الايجاب على معر فةالموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور .

و قال الفضل

جواب هذا ايضا قدمرفيما سبق و ان توقف وجوب المعرفة على الابجاب ممنوع . و اقول

قدمرفساد جوابه بمالايخفي علىذي معرفة فراجع .

قال المصنف قدسسره

(التاسم) الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومنشك في ذلك فقد كابر مقتضى عقله .

وقال المصل

هذا الحسن وهذا التبح ممالانزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملامعة والمنافرة او الكمال والنقس، على انه قديقال جازان يكون هناك عرف عام هـو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هومن اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم، هذا جملةما اوردهمن الدلائل على رأيه العاطل وقدو فقنا الله لاجوبتها كما يرتضيه او لوالا راه الصائبة.

ولنا فيهذا المبحث تحقيق نريدان نذكره في هذا المقام ، فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد مايشتمل على المصالح والمفاسد ومايشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذامما لانزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضى الثواب اوالعقاب هلرفي ذواتها جهةمحسنة صارت تلك الجهة سبب المدحوالثواب اوجهة مقبحة صارت سبباللذم والعقاب اولا، فمن نفي وجودها تين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفى ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فير دعليه انك سلمت وجود الكمال والنقص و المصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عبن التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن و القبح لان المصلحة والكمال حسن و المفسدة والنقص قبح ، وان اراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتان(٢)للمدح والثواب بلاحكم الشرع باحد همالان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدركهما العقول لايقتضي تعمين الثواب والعقاب بحسب العقللان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح وبحكم بان هذاالفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع، فيذاكلام صالح صحيح لإينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمركان مباحافي بعض الشرايع فلوكان شربه حسنا في ذانه بالحدن العقلي كبت صارحراما في بعض الشرايع الاخرهلالقلب حسنهالداني قبحاوهذا ممالابجوز فبقي إنهكان مشتمار على مصلحة ومتسدة كلواحد منهما بوجهوالعقل كال عاجزاعن ادراك المصالحوالمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكمأ بترجيح جهة المصلحة في زمان و ترجيح جهة المفسدة فيزمان آخر فصار حلالافي بعض الازمنةحرامافي البعض الاخر،فعلى الاشعرى ان يوافق المعتزلى لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح و المفاسد و هذا يدركه المقل ولايحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هوالجهة المحسنة والمقبحة في دوات الافعال، وعلى المعتزلى ان يوافق الاشعرى انهاتين الجهتين في العقل لانفتضى حكم الثواب و العقاب و المدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح و المفاسد في الاقعال وقيدسلم المعتزلى هذا فيما لايستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لايستقلي في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا، تحفظ بهذا التحقيق و بالله التوفيق

واقول

قدعرفت في اول المطلب ان الملاءمة والمنافرة جهتان تقنفيان الحب والبغض و الرضا والسخط لاالحسن و القبح المقليين فلامعنى لمدهما من معانى الحسن و القبح وعرفت ان كثيرا من صفات الكمال والنقص كالاحسان والاساءة افعال حقيقة و الحسن والقبح فيها لايناطان بلحاظ الوصفية فاذا اقرالخصم بحسن الاحسان و قبح الاساءة فقدتم المطلوب على انه لاربب بصحة مدح المحسن و ذم المسىء فيكون الاحسان حسناوالاساءة قبيحة بالمعنى الثالث الذي فيه النزاع فلا معنى لارجاعه الى احدالمعنيين

واماما ذكره في العلاوة المأخودة من شرح المواقف ففيهانه اذا اريدمن العرف العام انفاق آراء العقلاء على حسن شيء اوقبحه فهو الذي تذهب اليه العدلية ولكن لامعنى لتسميته بالعرف العام و لايتصور تحقق العرف العام من دون ان يكون هناك حسن وقبح عقليان فانه ليس المرا اصطلاحيا.

واماما بينه في تحقيقه فهو رجوع الى قول العدلية بثبوت الحسن والقبح المقليين بسبب جهات محسنة او مقبحة و لا نزاع لاهل العدل معهم الابهذا كماسبق كمان ظاهره تسليم اقتضائهما للمدح والذم عقلا اكنه قالان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفاسد وعاجز عن ادراك استحقاق الثواب والعقاب على الافعال من حيث هي وهو مسلم في الجملة عندالعدليين فانهم لا يقولون ان جميع الافعال يدرك العقل حسنها اوقبحها،

بلمنها ماهوءلة الحكم بالحسن اوالقبح كالعدل والظلم وهنهما ماهمو مقتض للحكم كالصدق او الكذب ومنها ماهو يختلف بالوجوه و الاعتبارات، والعقل قديعجز عن ادراك الوجوه.

واما تمثيله بشربالخمر فغير صحيح عندالامامية لمااخبرهم بهاهل البيت مزان سالخمر لم يحل فيشرع من الشرايع وأهل البيت ادرى بمافيه .

انه تعالى لا يفعل القبيح

(المطلب الثالث) في إن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهبت الامامية

قال المصنف أعلى الله مقامه

ومن وافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لايفعل القبيح ولايخل بالواجب بلجميع افعاله حكمة وصواب ليس فيهاظلم و لاجور ولاعدوان ولاكذبولافاحشة ، لانالله تعالىغنى عن القبيح عالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات و عالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ، و من فعل القبيح مع الاوصاف|لثلاثة استحق الذم واللوم ، وأيضا الله تعالى قادر والقادر أنما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة اوداعي الجمل اوداعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه، واماداعي الجهل فبان يكون الغسادر عليه حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه تعالى ، وذهبت الاشاعرة كافة الىمان الله تعالى قدفعل القبائح باسرهامن انواع الظلم و الشرك والجور والعدوان ورضي بهاواحبها .

حاملا عنه الما داعي

العكمة

وقال الفضل

قدسبق أن الابمة اجمعت على أن الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب، فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولاواجب عليه ، واما المعتزلة فمن جهة ان ماهوقبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله ، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين و التقبيح اذلاحـــاكم

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الاالعقل فمن جمله حاكما بالحسن و القبع قال بقبح بعض الافعال منه وجوب بعضها عليه ، ونحن قدابطلنا حكمه و بينا انالله تعالى هوالحاكم فيحكم مايربد ويفعل مايشاه لاوجوب عليه ولااستقباح منه ، هذا مذهب الاشاعرة ومانسبه هذاالرجل المفترى اليهم اخذه من قولهم انالله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله ادلاقييح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كماذكرناه غيرمرة ، وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال.

و اقول

لا يخفى ان الاشاعرة لمازعموا ان الله تعالى خالق الاعمال جميعها حسنها وقبيحها لزمهم ماذكره المصنف من القول بان الله تعالى فاعل للقبائح باسرها ، واجساب الفضل عنه بجوابين (الاول) انه لا يقبح من الله فعل القبيح ادلا قبيح منه و لااستقباح بالنسبة اليه لان قبح الفعل مبنى على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين و الاشاعرة لا يقولون بها (الثانى) ان خلق القبيح غيرفعله .

وهذان الجوابان مع تضمن اولهما الاقرار بفعل الله سبحانه للقبيح باطلان أما (الاول) فلما عرفت من حكم العقل بالحسن و الفبح المقليين في الافعال و قداقة الخصم به في تحقيقه السابق، وإما (الثاني) فلان كون المخلق غيرالفعل لا يتصور ان يكون مبنية الا على اعتبار ان يكون الفعل قائمافي الفاعل وحالا في ذاته بخلاف الخلق، و هوباطل لان القتل فعل للقاتل وهو حال بالمقتول، ولوسلمت المفايرة فخلق القبيح صفة نقس في المخالة وهو من الفيح العقلي المسلم عندهم على ما اسلفه الخصر فان قلت) الخلق من افعاله على لا سفائه (الحت) المراد بالصفة مطلق ما يفيد الكمال او النقص امن ثبت لهواتصف به الرجاع الفضل لبعض الامثلة التي الزمهم بها المصنف الى صفة التقص اوالكمال وبهذا الاعتبار بوسف المؤتول بالحكمة والغني والرزق والاحياء و نحوها، ولوسلم ان خلق القبيح ليس صفة نقس في الخالق فلاشك انه مستلزم للنقص في صفاته لا نه يعود الى النقص في القدرة او العلم او العكمة، ومن المضحك تعليله لكون الخلق غيرالفعل بانه

لاقبح بالنسبة اليه ضرورةانه لايقتضى المغايرة بينهما و انما يقتضى ان لايكون صدور الفبيح منه قبيحا، سواء سمىصدوره خلقاام فعلا، واماقوله ولاواجب عليه فقدعرفتانه مناف لمقتضى الحكمة والمعدل ومخالف لنص الكتاب حيث قال تعالى (كتب ربكم على نفها ارحمة وعلى الله قصد الهبيل. وان علينا المهدى) كماعرفت بطلان نسبة القبح الى المحل الذي لاائر له اصلا و نفيه عن المؤثر الموجد فانه خلاف الضرورة.

قال المصنف قدسالله روحه

فلزمهم من ذلك محالات (منها) امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لافعل له بل القبيح الذى سدوعنه من الله تمالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك و انما نعلم صدقهم لوعلمنا انه تمالى لا يصدر عنه القبيح فلإنعلم حينند نبوة نبينا (ص) ولانبوة موسى وعيرهما من الانبياء البتة فاى عاقل يرضى لنفسه ان يقلدمن لم يجزم بنبي من الانبياء وانه لافرق عنده بين نبوة محمد (ص) و بين نبوة مسيلمة الكذاب، فليحذر الماقل من اتباع اهل الاهواء والانتياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود بالمذاب ولاينفمه عذره غداره الحساب.

وقال الفضل

قدمر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم بهجزماماً خوداً من المعجزة وعدم جريان عادة الشتعالى على اجراء المعجزة على بد الكذابين وانه يجرى مجرى المحال العادى فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة و نجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يدالكاذب و يين الانبيا ظاهر مستند بالعلم لعادى لا بالقبح العقلى الذي يدعيه، و ماذكره مر الطامات والتنفير فهوالجرى على عادته في المزخر فات والترهات .

و اقول

لاشك ان النبوة ليست من المحسوسات الخارجية حتى تعلم بالحس الظاهرى ولاعلم لنا بالغيب حتى نعلم عادة الله فيها وانه لا يتخلق المعجزة الالصادق وهو تعالى عندهم لا يقبح عليه شي، فكيف يمكن دعوى العادة باجراء المعجزة على بد الصادق دون الكاذب

وان كل دى معجزة صادق دون غيره ، بل من الجائز ان يكون كل دى معجزة كاذبا و من لامعجزة لدي المعجزة كاذبا و من لامعجزة له صادقا فلا يصح الجزم بنبوة نبينا (ص)وغيره من الانبياء ولعل مسيلمة هوالنبى دون نبينا وعلى الاسلام السلام.

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) انه يلزم تكذيب الله تعالى فى قوله (ال الله لا يحب الفساد. ولايرضى لعباده الكفر. وما الله يربد ظلما للعباد. و ماربك بظلام للعبيد. ولا يظلم ربك احداً وماكان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون. كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها. و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجد ناعليها اباء ناوالله امر نابها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء)ومن يعقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر و حصل الارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعود الجاهل والعاقل من هذه المقالة المؤدية الى المنح انواع الضلالة وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا تقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطئه بخطأ نفسه فيطلب الرجعة فيقولوب ارجعوني لعلى اعمل صالحا فيماتر كت، فيقالله كلا.

وقال الفضل

واقول

قدسبن ان خلق الشيء بالاختيار يتوقع على الرضا به والحب له فيلزم بناء عليه انه سبحانه خالق القبائح والفساد والكفرأن تكذب الآينان الاوليان كمايلزم بناء عليه ان تكذب الآينان الاوليان كمايلزم بناء عليه ان تكذب الآيات النافية للظام منه تعالى لانه اذا خلق ظلم الناس بعضهم لبعض كان هو الظالم للمظلوم يحقيقة ، مضافا الى ان خلقه تعالى لسيئات العباد و تعذيبهم عليه اظلم بالضرورة ويلي إيضا ان تكذب الآية الاخيرة لانه اذا خلق الفحشاء لم يصح ان يتنزه عن الامربها بل خلية الفحشاء لم يصح ان يتنزه عن الامربها بل خلية الفحشاء بقوله كونى بمنزلة امر الفاعل بها (فان قلت) لاظلم منه تعالى الملكة ذى الحياة والشعور بالاضرار به بلاسب ظلم له بالضرورة ، ويدل عليه قوله تعالى (وماكان ربك ليملك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه صريح بان اهلاك القرى معاصلاح اهله اظلم ، والحال انه من التصرف فى الملك ، ومماذكر نا يعلم ان مازعمه الخصم من انهم ينفون الظلم و الرضا بالكفر والقيائح عن الشّعالى باطل ، ولايتوقف اثبات الرضا له تعالى بالقبائح على ان يكون بمعنى الارادة وليس هومن قوانا ولاقول احد وانما نقول بتوقف الفعل الاختيارى على ارادته وهى موقوفة على الرضابه فيتوقف الفعل على الرضابه .

ومازعمه من ان المخلق غيرالفعل قدسبق بطلانه على ان المخلق للشيء يتوقف على الرضابه بالضرورة ويستلزما تبات الظلملة تعالى وان لم يسم المخلق فعلا، ولالوم على المصنف في عدم التفاته الى مثل تلك الاجوبة الفارغة عن المعنى المبنية على مجرد الاصطلاح اوعلى المورضرورية الفساد.

وأماما نسبه الينامن اثبات الشركاء للسبحانه في الخلق فقد سبق مافيه وان ايجادنا لافعالنا الما هو من آثار قدرته لان قدرتنا وتأثيرنا من مظاهر قدرته و دلائل لطف صنمه وحكمته فنحن لم نستغن عنه في حال ولم نفعل بقوة مناو استقلال واى مناسبة لهذا بالشركة في الخلق المنصرف الى كونه في عرضه تعالى و بقول المجوس باللهين مستقلين ، بل قول الاشاعرة اشبه بقول اكثر المجوس لانهم معايثبتون القدماء و يزيد الاشاعرة على بعض المجوس باثباتهم حاجة الله تعالى في خلقه الى غيره وهو صفاته و البعض مسن المجوس كما قيل بقرون بالله تعالى و يجعلونه خالق الخير بلاحاجة منه سبحانه الى غيره.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها)انه يلز معدم الو توق بوعده ووعيده لا تهلوجاز منه فعل القبيح لجازمنه الكنب وحينتذ ينتفى الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والمقاب على المصية ولا يبتى للعبد جزم بصدقه بل ولاظن به لانه الماوقع منه انواع الكنب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وتنتفى حينتذ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان قلدمن يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لاجزم بالبعث والنشور ولا بالحساب ولابالثواب ولا بالعقاب ، وهل هذا الاخروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر باني ماعرفت مذهبهم فهذا عن مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها .

و (منها) انه يستلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصى الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى المقل ، بل كلما ازدادالمطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقباد الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه ، وكلما ازدادالعاصى في عصيانه ولج في غيه و طغيانه واسرف في ارتكاب الملاهى المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى المقل والاخذب الحزم لان الافعال التبيحة اداكانت مستندة اليه تعالى جازان يعاقب المطيع ويشب العاصى في تمجل المطيع بالتعب ولانفيده طاعته الاالخسران حيث جازان يعاقبه على امتثال امر مو يحصل في الاخرة بالمذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجازان يثيب العاصى في عصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلتين .

و (منها) انه تعالى كلف المحال لان الانار كلها مستندة اليه تعالى ولاتأثير لقدرة العبد ألبتة فجميع الافعال غير مقدور ةللعبد وقد كلف بمنها فيكون قد كلف مالا يطاق، وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتباروقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما و ان يبلع جبل ابى قييس دفعة و يشرب ماه دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب، فلينظر لماقل في نفسه هل يجوزله ان ينسب ربه تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة

وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذاالظلم تعالىالله عن ذلك علوا كبيرا .

و (منها) أنه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء ع لان دليل النبوة هوان الله تعالى فعل المنبوة الله فعلى فعل المعجزة عقيب الدعوة لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فادا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فجازان يخلق المعجزة للاغوا، و الاضلال و اما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه .

و(منها) ان القبائح لوصدرت عنه تعالى لوجبت الاستعادة لانه حينئذ اضرمن ابليس لمنهالله تعالى وكان الواجب على قولهمان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى، وهل يرضى العاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدى الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد البمطلبن والدخول في زمرة المضالين ولنقتص في هذا المختصر على هذا القدر.

وقال الفضل

قدعرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تمالي وان اجماع الممليين منعقد على انه تمالي لايفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل قد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يسندونه بالقبح المقلي والاشاعرة يسندونه الى انه لاقبيح البه والمالية بيخلق القبائح من افعال العباد على واى الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنز بر قبيح والمقرب والحية و الحشرات قبائح وهم متفقون ان الله يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزمهن كلامهم ولاهومعتقدهم كما صرحنا به مرادا.

واقول

قدسبق ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح منه سبحانه ليس بمعنى انه لا يوجد القبائح بل بمعنى انه لا يقبح منه القبيح و ان صدرمنه كالزناو القيادة والكفرونحوها وحينئذ فيرد عليهم كل ماذكره المصنف اذليس الاشكال ناشئا من تسمية ما يصدرعنه من القبيح قبيحا بلعن جهة القول بصدوره عنه و إيجاده له فيكون استنادهم في دفع المحالات

الى انه لاقبيح منه تقريراً للزومهابعبارة ظاهرها مليح وباطنها قبيح .

واما قوله (وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم) الى آخر مفنيه مامرمن ان فعل القبيح وخلقه بمعنى واحد و تعدد الالفاظ لااثر له ، فان الاشكال ناشى ممن قولهم بايجاد الله سبحانه للقبائح ولالتسميته خلقا لافعلاعلى انه لاوجه لامتناعهم من نسبة الفعل اليه تعالى بعد انكارهم للحسن والقبح المقليين في الافعال .

واماقوله (فهذا شيء يلزمهم)فمردودبان الخنزيروالحشرات ليست قبائح حقيقة الما فيها من المصالح الكثيرة بخلاف قبائح الاعمال فانها شرورومفاسد في الكون نعملما كن الخنزير والحشرات مؤذية اولا تلائم الطباع سميت شرورا وقبائح عند من تخفى عليه وجه الحكمة في خلقها والمصالح الثابتة فيها والا ف الله اجل من ان يخلق القبيح تبارك الله احسن الخالقين.

انه تمالي يفعل لفرض و حكمة

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب الرابع) في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة ، قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة ، قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة و مصلحة ترجع الى المكلفين و نفع يصل اليهم وقد الت الاشاعرة انملا يجوزان يفعل شيئا لغرض ولا احصلحة ترجع الى العباد ولا لفاية من الفايات ولزمهم من ذلك محالات (منها) ان يكون الله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا) والفعل الذي لالفرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

قدسبق ان الآشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى لبست معللة بالاغراض و قالوا لايجوز تعليل افعاله بشىمنالاغراض والعلل الغائية ووافقهم علىذلك جماهير الحكماء وطوائف الالهبين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ، و من دلائل الاشاعرة انه لوكان فعله تمالي الهرض من تحصيل مصلحة اودفع مفسدة لكان هو ناقصا لذا ته مستكملا بتحصيل ذلك الفرض لا نه لا يصلح غرضا للفاعل الاماهو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل اوكان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا على النهل و سببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ماكان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهومعنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه، هذا هو الدايل، وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات والمنافع وافعاله تعالى لا عبابًا ، والجواب الحقيقي ان العبث ماكان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متفنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تمالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلاتكون اغراضاله ولا علا غالية المقالة تعالى حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله و اندا والمترتبة عليها فلايلزم ان يكون شي من افعاله تعالى عبئا خاليا عرب الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهوه معمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والملة من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهوه معمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والملة

واقول

لم ينف الحكماء كلى الغرض وانما نفوا الغرض الذى به الاستكمال كما يدل عليه كلمات بعضهم وهذا الدليل الذى ذكره الخصم واخذه انباعهم منظواهر كلمانهم، وقد اجاب الامامية عن هذا الدليل بما قاله نصير الدين ره في التجريد (ولايلزم عوده اليه) يعنى ان الغرض لايلزم عوده الي الله تعلى ان الغرض لايلزم عوده الي الله تعلى ان الغرض لايلزم عوده الى الله تعلى الله المصنف بقوله انما يفعل لغرض و حكمة و فائدة ومصلحة ترجع الى المكافئين فقولهم في هذا الدليل (لايصلح غرضا للفاعل الاماهو اصلح لهمن عدمه) نظام البطلان فان الحكيم المحسن لا يختاج في داعيه للغمل الى اكثر من حصول المصلحة لعبده اواحتياج النظام اليه فيكون الغرض كما لالفعل ودليلاعلى كمال ذات الفاعل لانه يشهد بحكمته واحسانه ولوفعل لالغرض لكان ناقصا عابثا، وقد قسم الاشاعرة قسمة غير عادلة حيث اكتفوا لانفسهم في مقام افعاله تمالى بمجرد الارادة بلاغرض اصلا ولم يكتفوا هناب الغرض العائدالى العبداو النظام وقالوا ان الاكتفاء بدخلاف الضرورة كما سمعته هناب الغرض العائدالى العبداو النظام وقالوا ان الاكتفاء بدخلاف الضرورة كما سمعته

فى دليلهم، وماقيلان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليه المحتاج المحتاج الى الغير مستكمل به ففيه ان هذا الاحتياج ليس من استكمال الذات فى شىء بل هو من باب شرط الفعل او شرط كماله نظير احتياجه فى عليته للكائنات الى امكانها واحتياجه فى كونه راز قاالى وجود من يرزقه وفى تعلق علمه الى ثبوت المعلومات ، على ان الاشاعرة قاتلون باحتياجه فى افعاله تعالى الى صفاته الزائدة على ذاته و انه مستكمل بها فما بالهم يستبشمون من استكمال لذاته ،

(فان قلت) نرى بعض الاشياء بلاغرض ولا مصحلة كامانة الانبياء و ابقاء ابليس وتخليدالكفار بالنار (قلت) لاربب ان موت الانبياء مصلحة لهم لخلاصهم من مكلره الدنيا ووصولهم الى الدرجات العليا وهو غرض راجح لهم كماان بقاء ابليس مصلحة للمؤمنين بمجاهدتهم له الموجبة لفوزهم بالاجر، معانبه تمييز الخبيث من الطيب وتمحيص الناس فينال كل امرى واستحقاقه قال تعالى (آكم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لاينتنون) كما ان بقاء ابليس مصلحة له بطول تمكينه من التوبة الخالصة المخلصة لهمن غضب الله وعقابه ولاينا فيه اخباره سبحانه بانه يدخل النار لامكان كونه مشروطا بعدم التوبة واما تخليداهل النارفم عانه فرع حكمة الوعيد مشتمل على مصلحة للمؤمنين لكونه زيادة في نعيمهم وسرورهم بخلاصهم من مثله وتشفيهم من اعدائهم قال تعالى (فاليوم الذين آمنوا من الذين كفروا يضحكون) .

هذا و نقل عن شيخهم الاشعرى دليل آخر مضحك كما حكاه السيدالسعيد مع رده عن السيد معين الدين اللائجى الشافعي في رسالته التى الفها لتحقيق مسئلة الكلام قال (اعلمانه رضى الله عنه قد يرعوى الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لااساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى فير معللة بغرض، ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه، وانت تعلم انهلايشك ذو فكرة أن علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذانية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها، وتعالى جدر بنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات) والاولى في دده

ان يقال انه ان اراد بتأثره تمالى حصول الانفعال له فهوغيرلازم من القول بالغرض وان اراديه ان الغرض يكون داعياله الىالفعل فهوالمطلوب ولاباس به اصلا .

تم انه لامناص للاشاعرة عن القول بالغرض لانهم قالوا بعجية القياس وهو لايتم الااذاكانت التكاليف التيهي من افعاله تعالى معالمة بالاغراض امالكون العاة في القياس غرضاكمافي اكثر المقامات اولاستلزامها للغرض بلحاظ انسببية الشيء لان يكلف سبحانه اختيار انستدى وجود غرض له ملازم لتلك العلة، والافكيف صارت علة لفعل الله وهو التكليف على ان الالتزام بثبوت علة لفعل من افعاله تعالى وان لم تكن علة غائية بستلزم القول بحدة الاغراض لان العقر المفروض باني ايضامن تلك العلة لانها نستدى حاجته في فعله اليها فلا بدعن القول بان الحاجة الى الدلمة لا تستوجب النقص سوآ، كانت العلة الغائية الملا

واها ماذكره في الجواب عن العبث فهوعين مافي شرح المواقف وفيه ان الفعل اذا تجرد عن الغرض كان عبثا ولعبا وان اشتمل في نفسه على مصلحة، ضرورة ان من استاجر اجيرا على فعل فيه مصلحة ولكن لم يستأجر لغرض المصلحة، بل مجانا وبالاغاية أه ولا لغيره عدعا بثا لاعبا على ان قوله (افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح) المخ ان ادادبه ان ذلك المرلازم فهولايتم على قولهم لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء وان لوادانه المرافعاتي فكيف يتنزه الله سبحانه عن اللعب الى الخلق بالامصلحة ويراه عببا عليه والحالمانه بجوز عليه ان بخلق مالا مصلحة فيه

قال المصنف رحمه الله تعالى

و (منها) أنه يلزم أن لايكون الله سبحانه محسنا إلى العباد ولامنعما عليهم ولا راحمالهم ولاكريمافي حق عباده ولاجواداً وكلهذا به في نصوصالكتاب العزيز والمتواتر من المخبر أسوية واجماع المخلق كلهم من المسلمين وغيرهم، فانهم لاخلاف بينهم في وصف من يوبند العمال المجاز، وبان لزوم ذلك أن الاحسان منابعت فوهد ألمحسن نفعالفرض الاحسان الى المنتفع فاند لوفعله لغير ذلك لم يكل محسنا ولهذا لا يوصف مضعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان الغيرلاجل نفعه

لالغرض آخر يرجع اليه وانمايك تريما وجواداً لونفع الغير للاحسان وبقصده ولوصدر منه النفع لالغرض لم يكن كريما ولاجوادا تعالى الله عن ذلك علواكبيرا، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوزان ينسب ربه عز وجل الى العبث في افعاله و انه ليس بجوادولا محسن ولا راحم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والا نقياد الى مثل هذه الإوهام.

وقال النضل

جوابه منع اللازمة لان خلوالفعل عن الفرص لا يستدعى كون الفاعل غير محسن ولاراحم و لامنعم فان معنى الفرض اليكون باعثاللفاعل على الفعل و يمكن صدور الاحسان والرحمة والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التي تلزم ذات الفاعل نعم لوكان خاليا من المصلحة و الغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلايكون افعاله عبثا واماقو لهان التعطف والشفقه انما يشبتان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وازادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية

واقول

منع الملازمة مكابرة ظاهرة ضرورة ان الفعل لالغاية وغرض عبث والعبث لايكون احسانا وانعاما وكرمابل مع قطع النظرعن العبث لايكون الفعل بنفسه احسانا بلاقصد الاحسان والا لكان كذلك وان صدر لغاية اخرى كما في مثال المصنف بمطعم الدابة وهو خلاف الضرورة قال الشاعر

لاتمدحن ابن عبادوان هطلت که کفاه بالجود سحایخجل الدیما فانها خطرات من و سا وسه یعطی ویمنع لابخلا ولا کرما فانه جعل عطاء الوافر لالغایة الاحسان والفضل لیس من الکرم وان اساء واجحف فی حق ابن عباد، واماذکر مفی الشق الثانی فهو عین القول بالغرض لان اوادة ایسال الاحسان الیا المحسن الیه عبارة عن قصد الداعی والداعی هو الغرض .

14

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) انه بلزم ان تكون جميع المنافع التي جملهاالله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولامطاوبة تعالى بلروضعها وخلقها عبثا، فلا يكون خلق العين للابصار ولاخلق الاذن للسماع ولااللسان للنطق ولااليد المبطش ولا الرجل للمشى وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات، ولاخلق الحرارة في النارللاحراق ولاالماء للتبريد ولاخلق النمس والقمروالنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب، وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية فانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهبئة وغيرها، وبلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لاتحصى هى راجعة الى مخلوقاته لايلزم ان تكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بلهوالحكيم خلق الاشياء قدرها ودبرها، ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا فانالوفقد ناالعلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى وليسهو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاهالم يتصور الفعل الاختيارى من الفاعل هذا الاحتياج الى العلمة الفائية الباعثة للفاعل ولولاهالم يتصور الفعل الاختيارى من الفاعل هذا الاشياء وانهالم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق فالله تعالى قبل الاثناف مفيئة وفى اضاءتها منافع للمباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها للخاته الى حالة باعثة الى هذا الخلق فلا يلزم ان لاتكون المنافع مقصودة بلوءى مقودة بمعنى ملاحظة المصاحة والغاية المترتبة عليها لابمعنى الفرض الموجب بلابات النقص له.

واقول

قوله (رتب عليها المصالح) ان اراد به انه رتبها بما هي مصالح لها مقصودة من خلقها فهومعني كونها غريضا منها يوان ارادبه انه رتبها بماهي مقصودة بانفسها لابماهي غرض لم يخرج فعل الاشياء عن العبث ومنه يعلم مافي قوله باخر كلامه (بلهي مقسودة بمعنى ملاحظة المسلحة) فانه ان اراد بقصد المنافع و ملاحظتها هطاو بيتها منهافه و المطلوب وان اراد به مجر دملاحظتها لانفسها فلاتكون مخرجة للاشياء عن العبث ولا يخفى ان قوله (قبل خلق الاشياء دبرها) خطألان التدبير انما هو حين الخلق و مادام البقاء لاقبل الخلق ولا يصح ان بريد به التروى فانه سبحانه غنى عن التروى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون .

واما قوله (فانا لوفقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى) فخطا آخر لان اللازم من فقدها انماهوالعبث لاعدم القدرة فلوزعمان الترجيح بلاه رجح محال كالترجح بلامرجح فهوجار في حن الله تعالى لان المانع العقلي واحد على ان الامتناع والمحالية بالغير لاينا في القدرة على نفس الفعل، ولواكنفي بالنسبة الى الله سبحانه بمجرد رجحان الفعل في نفسه لا شتماله على المصلحة جاء مثله بالنسبة الى الانسان بلافرق، تم لا ينخفى ان قياس الفائب على الشاهد الذي استنداليه سابقا يقتضى العلة الغائبة لافعاله تعالى وماذكره من لزم نقص الاحتياج قدعرفت وهنه وهو اشبه بحديث خرافة.

قال المصنف اعلى الله مقامه-

و(منها) انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق واحد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم لان النبوة انما تتم بمقدمتين (احداهما) ان الله تمالى خلق المهجزة على يدمدعى النبوة لاجل التصديق و (الثانية) ان كل من صدقه الله تمالى فهوصادق ،

ومع عدم القول باحداهما لايتم دليل النبوة فانه تعالى نوخلني المنجزة الالغرض التصديق لم يدل على صدق المدعى الآلافرة بين النبي وعيره فان خلق المنجرة لولم يكن الاجل التصديق لكان لكل احدان يدعى النبوة ويقول ان الله صدقنى لا عالم خلق عده الممجزة ويكون نسبة النبي وغيره الى هذه الممجزة على السواه، ولانه لوخلفها الاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانها دالة عليه، فإن في الشاهد لوادعى شخص أنه وسول السلطان وقال للسلطان كنت اداقة عليه، فإن في الشاهد لوادعى شخص أنه وسول السلطان وقال للسلطان كنت اداقة عليه، والسلطان عليه السلطان السلطان المناهد فقدل السلطان السلطان المناهد فقدل السلطان السلطان المناهد في الشاهد لوادعى النبية في السلطان السلطان المناهد في الشلطان المناهد في السلطان المناهد في الشلطان الشلطان المناهد في الشلطان المناهد في السلطان السلطان المناهد في الشلطان المناهد في السلطان المناهد في الشلطان المناهد في المناهد في النبية المناهد في الشلطان المناهد في المناهد في السلطان السلطان المناهد في المناهد في

ذلك تم تكررهذا القول من مدعى رسالة السلطان و تكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان ، كذاهنا اذا ادعى النبى الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقنى بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواى و تكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه وكان مدعى النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجزة على يدى لاجل تصديقى فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض فكيف يجوز للنبى هذه الدعوى .

والمقدمه الثانية وهي ان كل من صدقه الله تمالي فهو صادق ممنوعة عندهم ابضالانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشركوالمعاسي الصادرة من بني آدم ع فكيف يمتنع عليه صديق الكاذب فتبطل المقدمة الثانية .

هذانص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذبالله من عتيدة أدت الى ابطال النبوات و تكذيب الرسلو التسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف و يخف ربه ويخش من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الدوية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالاتهمام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياه المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميم الناس بالكفر حيث انكر وانبوة محمد من وهؤلاء قدارمهم الكارجميع الانبياء فهم شرمن او لتك، ولهذا قال الصادق عيث عدهم وذكر اليهود والنصارى (انهم شر الثلانة) ولا يعذر المقلد نفسه فان فسادهذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا.

وقال الفضل

حاصل ماينعقد في هذا الاستدلال منهذا الكلامان الله تعالى لولم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعالى تعالى معللة بالاغراض، والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلقالغائية الباعثة المفاعل المختار على فعلم الاختيارى فهو معنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعث على افاضة المعجزة فهذا مسلم و يحصل تصديق الانبياء

من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كماقدمنا، نمان هذاالرجل يفترى عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غيرتفهم لكلامهم وتأمل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نغي الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاغراض و النقس والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود و النصارى عليهم، ومعذلك افترى على الصادق عكذبافي حقهم وان كان قدقال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف و الاشاعرة كانوابعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة قولد بعدسنين كثيرة من ازمان الصادق و الاشاعرة كانوابعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتر كوادن كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لاافلح من رجل سوء.

و اقول

حاصل مذهبهم كما ذكرانه تعالى يخلق المعجزة لالغاية لكنها بنفسها تفيد التصديق بالنبوة ، وفيهان افادنهاله ليست ذاتية اذليستهى الاكسائرخوارق العادةالتى ربما تقع فى الكون ولايوجب نفس وجودها تصديق احد فى دعواه ، فمن اين تفيد المعجزة التصديق بالنبوة وهو لم يكنغرضا منها ومجرد مقارنتها لدعوى النبوة لايجعل التصديق بهافائدة لهابعد ان كان اصل وجودها ومقارنتها بلاغرض كمالوقارنت دعوى اخرى لا تحر وحينئذ فلايكون مدعى النبوة اولى بدعواها من غيره وان ظهرت المعجزة على يده لان خلقها كان مجانا و بلاقصد تصديقه فكيف تقتضى نبوته خاصة ، ثم لوسلم كون التصديق فائدة للمعجزة فهوغير نافع لماذكره المصنف ره من لزوم كذب مدعى النبوة بقوله ان الشيخلق المعجزة لتصديقى وغير دافع للاغراء بالجهل من حيث اصل دعواه النبوة لفرس كونه نبيا .

ثم انهلم يتعرض المجواب عن ايراد المصنف رمعلى المقدمه الثانية اكتفاء بما اسلفه من دعوى العادة التي عرفت انه لامعنى لها.

و اماقوله (وان كانباطلا فيكون غلطافي عقيدة) ففيه انهم لم يستو جبوا ذلك لمجرد الغلط بلللاصرار عليه عناداً للحق و جرأة على الله تعالى بعد البيان بعدريح الكتاب العزيز و السنة الواضحة وحكم العقل الضرورى ، ولود عاهم الى ذلك تنزيه الله تعالى عن الحاجة والنقص لماجملوه محتاجافي كل آ تاره الى غيره وموصفاته الزائدة على ذاته بزعمهم وكيف يكون ذلك تنزيها وقداوضح لهم الاماهية انه ليس من الاحتياج والنقص في شيء بل الغرض كمال للتانير وشاهد بكمال المؤنر ، ومن المضحك وعظه في المقام وانكاره على المصنف رة في ترجيح اليهود النصارى على الاشاعره والحال انه قدجاء باكبر منه قريبا حيث جعل مذهب العدلية اردأ من مذهب المجوس.

و امامازعمه من انتاخر زمن الاشعرى والاشاعرة عن الصادق عليه السلام مناف لارادته لهم ففيه انه اذاجاز لرسول الله الله عليه واله ارادتهم اوالمعتزلة على الخلاف بينهم من قوله المنافق (القدرية مجوس هذه الامة) فليجز للصادق ع ارادتهم لان علمه من علم جده واصل اليه من باب مدينة علمه وهواحد اوصيائه الطاهرين ، و يحتمل ان يريد الصادق عليه السلام مطلق الناصبة و المجبرة فيدخل فيهم الاشاعرة و السكانت بدعتهم بعده .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قدنص نصا صريحافي عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لاعبداو لعبا، قال تعالى (وماخلقنا السموات والارض و مايينهما لاعبين) وقال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبدًا) وقال تعالى (وماخلقت البحن و الانس الاليعبدون) وهذا الكلام نص صريح في التعليل بالغرض والغاية، و قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمناعليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله) وقال تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون) وقال تعالى (ولنبلو اخباركم) والا آيات الدالة على الغرض و الغاية في افعال الله اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخش عقاب ربه وينظر فيمن يقلده هل يستحق التقليد اولا، ولينظر الى ماقالولاينظر الى من قالوليستعدلجواب رب العالمين

حيث قال (اولم نعمر كم مايتذكر فيهمن تذكروجاء كم النذير) فهذا كلام الشعلى لسان النذير وهانيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذى جعلمالله حجة على بريته ،وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (فبشر عبادى الذى يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك المذين هداهم الله و اولئك هماولو الالباب) ولايدخل نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (قالوار بناارنا اللذين اضلا نامن الجن والانس نجعلهما تحت اقدامناليكونا من الاسفلين) ولايمذر بقصر العمر فهوطويل على الفكر لوضوح الادلة وظهور هاولا يمدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متثابعة والعلماء متظافرة.

و قال الفضل

قدذكر نافيماسبق ان ماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهـو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض والعلة فقوله تعالى (و ماخلقت الجنوالانس الاليمبدون) فالمراد ان غاية خلق الجنوالانس والحكمة والمصلحة فيه كانتهى العبادة لاان العبادة كانت باعثاله على الفعل كمافى ارباب الارادة الناقسة الحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الفاية والحكمة لاعلى الغرض

وأقول

لايخفى انحمل الايات على مجرد المنفعة و الفائدة من دون ان تكون غرضا وعلة غائية مستبعد جدا، بل هو ممتنع فى اكثرها كالاية الاولى فانها دالة على انخلق السموات والارض بمافيها من المنافع و الفوائد صالح لان بقع على نوعين لعب وغير لعب ولاوجه الاقصد الفاية و عدم قصدها والا فلا يصح تنويع مافيه الفائدة الى نوعين لعب لافائدة فيه وغير لعب فيه الفائدة و كقوله تعالى (و ماخلقت الجن والانس الاليعبدون) فانه لايمكن حمله على المنفعة والفائدة لان المعنى حينئذ يكون ماخلقت كل فردمن الجن والانس الاوفائدته ومنفعته العبادة وهو كذب اذليس كل فرد منهم عابدا بخلاف ما اذا قصد الفرض فانه لايلزم حصوله و ليس المقصود جنس الجن والانس حتى لايلـزم الكذب على تقدير اوادة الفائدة لانه نسب العبادة الى ضمير الجمع الدال على الثبوت لكل فرد ، على انه وقصد الجنس يكون اكثر الافراد بلافائدة لدلالة الا يقعلي انحسار

فائدة خلق الجنس الحاصل فيخلق افراده بالعبادة وحينئذ فيعود محذور الكذب.

وكقوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) الآية فانه لامعنى لجمل ظلمهم وصدهم عن سبيلالله منفعة وحكمة لتحريم الطيبات وانما هماسبب وداع للتحريم.

وكقوله تمالى (امن الذين كفروا من بنى اسرائيل) الاية فاله لامعنى لجعل عصيانهم منفعة وفائدة للعنهم وانماهو سببوداعله (فان قلت)كمالم يكن الظلم والصد والعصيان منافع لاتكون اغراضا (قلت) نعم ولكن التعليل يستلزم الفرض اذلا يمكن سببية شيء لان يفعل سبحانه باختياره وهولاغرض له كماسبق ولوسلم مسلم فالآيتان لمادلتاعلى تعليل افعاله تعالى صح اثبات الفرض لهالذى هوايضا علة باعثة على الفعل لان النقص على زعمهم يأتى ايضامن قبل التعليل لانه يستدعى حاجته الى العلة في فعله فاذا اقتصت الايتان عدم النقص بالتعليل صح اثبات الغرض ثم لوسلم امكان حمالا آيات كلها على مجرد الفائدة فلاداعى له بعدعدم المعارضة بالنقل كماهو ظاهر ولا بالعقل لفساد ادلته مع انهم لم يجروها في القياس كماسبق.

واعلم ال الفرض هوالغاية فمامعنى نفى الخصم الفرض لافعاله تعالى و اثبات الغاية لهاوقد حصل هذا التناقض منهقبل كمافى اول هذاالمطلب، اذ ذكران الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشى، من الاغراض و العلل الغائية ثم قال فى آخر كلامه وماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهوم حمول على الغاية والمنفعة دون الفرض والعلة نم قد يريد بالغاية عندائبانها مجرد الغائدة المترتبة اتفاقا لاالعلة الغائية وفائدة كلامه تخفيف الشناعة و تلبيس الحق.

قال المصنف ضاعف الله اجره

و(منها)انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعينلة تمالى كالنبى ص باعظم انواع العذاب واثابة اعظم العاصين كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب، لإنهاذاكان يفعل لالفرض وغاية ولالكون الفعل حسنا و لايترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لفير غرض لم يكن تفاوت بينسيدالمرسلين و ابليس فى الثواب والعقاب فانهلايثيب المطيع لطاعته ولايعاقب العامى لعصيانه فاذا تجرد هذان الوصفان عن الاعتبار فى الاثابة والانتقام لم

يكن لاحدهما اولوبةالثواب و العقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الشوعقابه ان يعتد في الله تعلى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منالونسب الى انه يسىء الى من احسن اليه و يحسن الى من اساء اليه والمبالثتم والسب والم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شىء يكرهه أدون الناس لنفسه .

وقال الفضل

هذا الوجه بطلانه اظهر منَ ان يحتاج الى بيان لان احدالم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ عايات الاشياء و الحكم و المصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلابدان يلاحظالغاية والحكمةفملاحظة الغايةوالحكمة في الافعال لابدمن اثباته بالنسبة اليه تعالى ، واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي ، وعندي ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لميحرروا هذالنزاع ولميبينوا محله فانجلادلة المعتزلةدلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغايةوالحكمة و المصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات و اعتراضاتهم واردة على هذا ، فنقول الافعــال الصادرة من الانسان مثلامبدأها دواع مختلفة و لابد لهذه الدواعي من ترجيح بعضها على بعض و المرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل و لولاء لم يكرن للفاعل المختار ان يفعـل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهمو العلة الغائبة و الفرض،هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتركي فاعترف بانه تمالي في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لايقول بهذا قط لانهينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدى الى الاحتياج فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول. ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعنى غاية الخلق و المصلحة التـى لاحظهـا الله تعالى و راء علتهاهي المعرفة لاانه يفعل الافعال لالغرض و مقصود كالعابث و اللاعب فهذا عين ما يقوله الاداعزة من اثبات الغاية و المصلحة فعلم أن النزاع نشأمن عدم تحرير المدعى.

واقول

ان اراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل فهومذهبنا ولايقوله الاشاعرة ، وان اراد بها مجرد ادراك الغاية من دون ان تكون باعثة على الفعل فهومذهب الاشاعرة ويلزمه العبث وسائر المحالات، ويجوز بمقتضاه ان بعدنب القسبحانه اعظم المطيعين ويثيب اعظم العاصين لانه لاغاية له تبعثه الى الفعل بل يفعل مجانا بلاغرض بل يجدوزان لاتكون افعاله متقنة وان اتفق اتقانها فيما وقع، واهافيما لم بقع بعد كالثواب والعقاب فمن الجائز ان لايكون متقنا لغرض عدم الغزضله تعالى ولانه لايقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحل النزاع حقيق بالسخرية ، أثراه يخفى على جماهير الملماء ويظهر لهذا الخصم وحده وهل يخفى على احدان النزاع في الفرض والعلة الغائية وان الامامية والمعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا ونقصا بخلاف الاشاعرة ، و هذا الخصم مازال ينسب لقومه القول بالغاية فان اراد بها الغاية الباعثة على الفعل فهى خلاف الخصم مازال ينسب لقومه القول بالغاية فان اراد بها الغاية الباعثة على الفعل فهى خلاف ليكون لهم عدوا وحزنا) غاية الامر المترتب انفاقا كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) غاية الامر انالله تعالى عالم بهذا الامر المترتب فهو حقيقة مذهبهم وعليه تردالا شكالات ولا ينفع معه التسويلات والتنصلات .

واما ما ذكره من قولهم بالحكمة والمصلحة فهووان قالوا به ظاهرالكن لابنحو اللزوم كقولهم بالانقان لان الزوم لايجتمع مع نفىالغرض ونفىالحسن والقبحالمقليين ونفى وجوب شىء عليه تمالى.

واما قوله ولولاه لم يكن للناعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فان اراد به انه الايفعله لكونه عبثا فهو صحيح والله سبحانه احق به ، وان اراد انه لايفعله لمدم قدرته عليه كما زعمه سابقا فهو باطل كما عرفت ومنه يعلم ما فى قوله (فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه الموقدينا ان هذا لاحتياج لاخر اج الفعل عن العبث لالنقص فى القدرة فيكون كما لاللفعل ودليلاعلى كمال ذات الفاعل لاكاحتياج الذات الى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات فى نفسها تعالى أن عذاك علواكبيرا.

انه تمالي بريدالطاهات وبكره المماصي

قال المصنف قدسالله روحه

(المطلب الخامس) في انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى هذا مذهب الإمامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت ام لا ولايريد المعاصى سواء وقعت ام لا وكره الظاعات سواء وقعت ام لا وخالفت الاشاعرة مقتضى المقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريدكل مايقع في الوجود سواء كان طاعة ام لا وسواء امر به ام نهى عنه فجعلوا كل المعاصى الواقعة في الوجود من الشرك و الظلم والجور و المدوان وانواع الشرورمرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لهاوكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى في مريد الهاوانه تعالى أمر بما لا يريد و نهى عما لا يكر وان الكافر فعل في كفره ما هومرادلة تعالى وترك ماكره الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وقدينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها.

وقال الفضل

قدسبقان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكاتنات غير مريد لمالايكون فكل كائن مراد و ما ليس بكائن ليس بمراد ، واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كماهو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله ، اما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر، ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلاا كراه مريد له بالضرورة وامما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصى فهو من استدلالات المعتزلة ، والجواب ان الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى من الشاعات التي لم تصدر من الكافر مكروهة لله تعالى فان اداد بالكراهة عدم تعلى الارادة ، واما كون الطاعات التي لم تصدر من الكافر مكروهة لله تعالى فان اداد بالكراهة عدم تعلى الارادة ، واحا

به فصحيح لانه لواراد لوجد، وان ارادعدم الرضابه فهو باطللانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا اوعدمه، واما انه تعالى امربها لايريد ونهى عما لايكره فاله تعالى امرالكفار بالاسلام ولم يرداسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لابعد من السفهولا محذور فيه وانما يكون سفهالوكان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور بعولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربماكان لاتمام الحجة عليم فلا يعد سفها، واماماذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوا به ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار ادلاقبيح بالنبسة المعطى ان هذا مبنى على القبح العقلى وهوغير مسلم عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم .

واقول

لا يخفى ان الامور الممكنة انمايفعلها القادر المعتار اويتركها بارادة منه لان الممكن لا يترجح احدطر فيه الا بمرجع وهو الارادة فيكون المدم على طبع الوجود مقدوراً ومستنداً الى الارادة ولذا اسندالله تعالى المدم المسبوق بالوجود الى اراد ته حيث يقول (واذا اردنا ان نهلك قرية) الاية فان اهلاك القرية عارة عن اماتة اهلها بسبب العذاب والموت عدم الحياة، ولاريب ان الارادة تتوقف على امور منها تصور المراد، ومنها الرضابه سواء كان وجوداً او عدم عدم وسواء كان حكما امغيره فان من ير يدشينا لابدان يرضى به بالضرورة، ومنها الرضابمتعلق المرادعلى وجه التعيين له او الترجيح له أو التساوى كما في متعلق التكاليف فان الحاكم اذا كلف بنحو الدب على وجه التعيين له بحيث يكون كادها لنقيضه ومثله الحرمة بالنسبة الى الرضا بالترك و الكراهة لنقيضة و اذا كلف بنحو الندب لزبان يرضى بالوجود والمدم بنحو التساوى ، نم اذا كان حكم على وجه الاباحة لزم ان يرضى بالوجود والمدم بنحو التساوى ، نم اذا كان التكليف امتحانيا لم تتوقف ارادته الا على الرضا باصل التكليف لا بمتعلقه .

فاذا عرفت هذافنقول لما كانت افعال العباد عندالامامية غيرمخلوقة لله تعالى لم تكن له الا ارادة تشريعية اىارادة للاحكام فلم يكن له تعالى رضا بما يريده العباد و بفعلونه من المعاصى ولاكر اهه لمايتركونه من الطاعات ، بخلافه على مختار الاشاء, ة من ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فانه يلزم ان يكون الله سبحانه مريد اللمعاصى الواقعة راضيا بها ولعدم الطاعات المتروكة كار ها لها، لأن فعله للمعاصى يتوقف على ارادتها المتوقفة على الرضا بهاو تركه للطاعات يتوقف على ارادة الترك المتوقفة على الرضامه وكراهته الفعل كماسبق، ويلزم ان يكون الله تعالى آمرا بماير بدعدمه ويكرهه ولايرضي مه و هوالذي لم يخلقه من الطاعات و ناهيا عما اراده و رضى به وهوالذي خلقه من المعاصى، بل يلزم اجتماع الضدين الرضا و الكراهة فيما امربه و تركه ، لان امره دليل الرضا و تركه دليل الكراهة ، وكذا يجتمعان فيمانهي عنه وفعله لان نهيه مستلزم للكراهة و فعله مستلزم للرضا ، وهذا الذي قلناه لايبتني على ان تكون الارادة بمعني الرضا كماتخيله الخصم بلهو مبنى على توقف الارادة على الرضا كمابيناه ' فلامعني، لقوله (الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امرقدر الله في الأزل لاانه رضي بهوامر المشرك به وهذا من باب التباس الرضا بالارادة)،على انتفسير الارادة بالتقدير خطألانالارادة صفة ذاتية و التقدير فعل ، ولوسلم فقد عرفت ان التقدير موقوف على الارادة و همى موقوفة على الرضا، ومن الفضول قوله فيما سمعت (وامرا لمشرك به) فان المصنف لم يدع أنه يلزم مذهبهم أمرالمشرك بمحتى ينفيه ولاهو متوهم من كلام المصنف.

و اما انكاره لعدم الرضا بترك الطاعات بحجة انهالم تحصل في الوجودحتى يتعلق بها الرضا اوعدمه فخطأ لان الرضا و عدمه انما يتعلقان بالشيء من حيث هـولا بماهو موجود كيف وهماسابقان على الارادة السابقة على الوجود.

واما انكاره للسفه فى الامر بالاسلام الذى لم يقدره فمكابرة ظاهرة وقوله(انما يكون سفها لوكان الغرض من الامرمنحصرافى ايقاع الماموربه) باطل لان اتمام الحجة انما يكون على القادر المتمكن لاعلى الماجز فيكون امتحانه سفها آخر تعالى الله عنه علواكبيرا، وسيأتى قريبا زيادة اشكال عليه فانتظار.

واما قوله (وتقديرخلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح)فمكابرة اخرى كمامر اذلاوجه لعدم قبح القبيح منهسبحانه وهواولي من يتنزم عن فعل القبيح، واما مازعمه من

الاشتراك في الالزام فقد عرفت جوابه.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) كون العاصى مطيعا بعصيانه حيث اوجدمراد الله تمالى وفعل وفق مراده وقال الفضل

جوابه ان المطيع من اطاع الامر و الامر غيرالارادة فالمريد هوالمقدرللاشياء ومرجع وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلايقال ان الخلق اطاعوه نعــم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين.

واقول

غير خفى ان الطاعة منوطة بموافقة الارادة و العصيان بمخالفتها لابموافقة لفظ الامر و مخالفته، ولذا لوعلمت ارادة المولى لشىء ولم يأمربه لمانع وجب اتيانه ولوعلم عدم ارادته معامره صورة لم يجب فعله ، و انما قالوا الطاعة موافقة الامر لانه دليل الارادة و لاتعرف بدونه غالبا ، وحينئذ فيلزم ماذكره المصنف من كون الماصى مطيعا بعصيانه لموافقته للارادة التكوينية بلهو موافق للامر التكويني فيكون مطيعا ألبتقال عزمن قائل (فقال لهاوللارض ائتيا طوعا اوكرها قالتا انينا طائعين) وقال تعالى (انما امره اذا ارادشيئا ان يقول له كن فيكون)

قال المصنف اعلىالله مقامه

و (منها) كونه تعالى يأمربما يكره لانهامر الكافر بالايمان وكرهه منه حيث لم يوجد، وينهى عما يريد لانهنهاه عن الكفر و ارادمنه، وكلمن فعل هذا من اشخاص البشرينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علواكبيرافكيف يجوز للماقل ان ينسب الى ربه تعالى مايتبرأ هومنه ويتنزه عنه.

وقال الفضل

قدسبق المنع منان الامر بخلاف مايريده يعد سفها و انما يكون كذلك لوكان الغرض من الامر منحصراً في ايقاع الماموربه ، وليس كذلك لان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لاقد يأمره ولايريد منه النعل اماان الصادر منه امرحقيقة فلانه اذا اتى العبد بالنعل يقال امتثل امرسيده، واما انه لايريد الفعل منه فلانه يحصل مقسوده وهو الامتحان اطاع اوعصى فلاسفه بالامر بمالا يريده الاحمر.

واقول

لا يخفى ان السفه يحصل بطلب الفعل والامربه حقيقة مع كراهته في الواقسع و بالنهى عنه حقيقة مع ارادته واقعا كماهوالحاصل في الشرعيات ضرورة مطلوبية مثل الايمان و عدم الكفر حقيقة ، ولامحل لاحتمال ان يخكون الطلب لمثل ذلك صوريا لغرض الامتحان او غيره ، على ان الامتحان للعاجز سفه آخر ، شمان كلامه دال على ثبوت الغرضية تعالى و هوباطل على قولهم ان افعاله تعالى لاتعلل بالاغراض.

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصى و يريد الطاعات كقوله تعالى و ماالله يريد ظلما للعباد . كل ذلككان سيئة عندربك مكروها. ان الله لايرضى لعباده الكفر . وان تشكروا يرضه لكم . والله لايحب الفساد) السى غير ذلك من الآيات ، فترى لاىغرض يخالفون هؤلاه القرآن العزيزومادل العقل عليه.

وقال الفضل

قديستعمل لفظ الارادة و يراد به الرضا و الاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى (و ماالله يريد ظلماللمباد) اريد هن الارادة الرضافسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذاعين المذهب، واماالارادة بمعنى التقدير والترجيح اومبدأ الترجيح فلاتقابلها الكراهة و هومعنى آخر ، وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا.

واقول

لماكان من مذهبه ان الله سبحانه هو الخان للظلم الواقع في الكون المريدله وكان ذلك خلافا صريحا للابة الاولى النجأ الى حمل الارادة فيها على الرضا وهو لوسلم لاينفعه لتوقف الارادة على الرضا لانه من مقدمانها فاذا نفت الآية رضاه تعالى بالظلم كما زعم

استلزم نفى ارادته له وهو خلاف مذهبهم ، وليت شعرى اذالم يرض سبحانــ بالظلـم و الكفر و كان السى، عنده مكروها ولايحب الفساد فكيف ارادها و خلقها و هوالعالم المختار و اذاكان يرضى الشكر فما المانع له عـن ارادته و خلقه و هوا لمتصرف فيه كما زعموا.

واماقوله (وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا) فكلام صادر من غير ترو اذليس في بقية الآيات التي ذكر هاالمصنف رممايشتمل على لفظ الارادة و لا يعوزه الجواب اذاكان مبنيا على المغالطة.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) مخالفة المحسوس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الداعى و انتفاه الصوارف لانالطاعات حسنة والمعاصى قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فيثبت لله تمالى فى الطاعة دعوى الداعى اليها و انتفاء الصارف عنها و فى القبيح ثبوت المصارف وانتفاء الداعى لانه ليس داعى الحاجة لاستغنائه تعالى ولاداعى الحكمة لمنافاتها ايا هاولاداعى الجهل لاحاطة علمه به ، فحينتذيتحقق ثبوت الداعى الى الطاعات وثبوت الصارف فى المعاصى فثبت ارادته للاول وكراهته للثانى،

وقال الفضل

اسناد افعال العباد الى تحقق الداعى وانتفاء الصارف لاينافى سبق ارادةالله تمالى لافعالهم وخلقه لهالانكون مخالفة للمحسوس، والماما ذكره من الدليل فهومبنى على اثبات الحسن رالقبح العقليين وقد ابطلناهما.

واقول

حاصل مراد المصنف ان الظاهر عند ناالضرورى لدنيا ان الفعل انما تنفر عارادته وايجاده عن نبوت الداعى له وانتفاء الصارف عنه وتنفرع كراهته وتركه عن وجود الصارف عنه وعدم الداعى له ولاريب ان الفعل الذى به الطاعة حسن والحسن جهة دعاء والفعل الذى به المعصية قبح والقبح جهة صرف، فلابدان يكون ما به الطاعة مرادالة تعالى لوجود الداعى له وهو حسنه بلاصارف عنه وما به المعصية مكروها لله تعالى لوجود

الصارف عنه وهوقبحه بلاداع له، لان الداعى اما الحاجة اليه او الجهل بقبحه وهما منتفيان في حق الله تعالى او الحكمة وهى منافية لفعل القبيح، فيلزم ان تثبت ارادة الله تعالى للطاعات وكراهته للمماصى ارادة وكراهة تشريعيتين عندنا وتكوينيتين عند الاشاعرة ، لكنهم خالفوا المحسوس بقولهم ان الله تعالى يريدكل ماوقع فى الوجود من الافعال سواء كان طاعة ام معصية ويكروكل مالم يقع .

فاذا عرفت هذاظهر لك ان مرادالمصنف هواً اداعى والصارف لله تعالى لاللعبدكما تخيله الخصم فاجاب بمالا يرتبط بكلام المصنف اصلا، والاولى للخصم الاكتفاه فى الجواب بانكار الحسن والقبح العقليين فى الافعال لكن يردعليه مع بطلانه كماسبق ان بعض الافعال صفة كمال او نقص عندهم كالعدل والظلم والاصلاح والافساد و نحوها وهم يقولون بالحسن والقبح عقلا فيها كما سبق منه وهو كاف فى تمام دليل المصنف رحمة الله عليه.

وجوب الرضا بالقضاء

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المصطلب السادس) في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، اتفقت الاهاهية والمعزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضابقضاء الله تعالى وقدره، نم ان الاشاعرة قالوا قولالزمهم منه خرق الاجماع والنصوس الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو إن الله تعالى من الطاعات بالقضاء وهو إن الله تعالى من الطاعات والقبائح فتكون القبائح من فضاء الله تعالى العبد وقدره والرضابالقبيح حرام بالاجماع، فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولوكان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي اماعدم وجوب الرضابالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع، اماعلى قول الامامية من إن الله تعالى منزه من فعل القبائح والفواحش وانه لا يفعل الاماهو حكمة وعدل وصواب ولاشك في وجوب الرضا بهذه الاشياء فلا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى ولاقى الرضا بالقبائح و

وقال الفضل

قد سبق ان وجوب الرضا بتشاء الله تعالى مذهب الاشاعرة و امالزوم نسبة فعل القيائح اليه تعالى فقدعرفت بطلانه فيماسبق وانه غير لازم لانخلق القبيح ليس فعلمو لاقبيح بالنسبة اليه تعالى .

واما قوله (فتكون القبائح من قضاء الله تمالى)فجوابهان القبائح مقتضيات لاقضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هوالمخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تمالى وقدره ولانرضى بالقبيح والقبيح ليس هوالقضاء بل هوالمقضى كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع.

واقول

قديينا ان خلق القييح فعله ولوسلمت المغايرة فهو في القبح مثله ، وليت شعرى لم يمتنع من القول بان الخلق هو الفعل والحال انه يزعم انه لاقبيح بالنسبة المية عالى فليك فعله سبحانه للقبيح سائغا و تسميته الخلق بالفعل جائزة لاسيما ولا حسن ولا قبح عقلا في الافعال عندهم وليس هو باعظم من حكمه بان الله سبحانه يقضى بالقبيح تعالى الله عما يقول الظالمون .

واها هاذكره من الفرق بين القضاء والمقضى فقد سبق انه لا يغنى شيئا للتلازم بينهما في الرضا وعدمه على السالقبات المقضيات لله سبحانه مرضيات له لتوقف فعل الشيء بالاختيار على ارادته والرضابه كما مرفلو سخطها العبد كان سخطا لما رضى الله واراده (فان قلت) من مقضيات الله تعالى جهل العباد وملكاتهم السيئة كالبجبن والبخل وهي مما اتفقت الكلمة والاخبار على ذمها وعدم الرضا بهافلابدمن القول بمدم التلازم بين القضاء والمقضى في الرضاوعدمه (قلت) ذم البهل وعدم الرضا به ليسمن حيث اصل وجوده ولذا لايذم جهل الطفل ولا يسخط منه بلمن حيث البقاء والاستمر ارعليه لمن يتمكن من ازالته والبقاء عليه مستندالى المبدكما ان ذم الجين والبخل وعدم الرضابهما ليس من حيث الموجودهما الذي قضت به الحكمة الالهية بلمن حيث آثارهما المستندة الى المبدالي العبد الوبية بلمن حيث آثارهما المستندة الى المبدالي العبد التي يقدر على يقدر على المبدالي الم

الملكتين بخلافهما فالجهل والجبن والبخل مرضيات الوجود مسخوطات البقاءاوالا أنار والمرضى مستند الىاللة تعالى والمسخوط مستند الىالعبد .

انه نمالي لايماني على فعله

قال المصنف طاب ثراه

(المعطف السابع) في ان الله تعالى لا يعاقب الفيرعلى فعله ، ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعنب العبيد على فعلى يفعله فيهم الا لا يعنب العبد على فعل الله تعالى فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتملة لا يعنب العبد على فعل العبد بل يفعل الله تعالى فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتملة تعالى والسبله ولا نبياته و يعاقبه عليها ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره و ذكر احوال المعاد تم يقول (فمالهم عن التذكرة معرضين) وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقدقال تعالى (وماربك بظلام للعبيد . وماالله يريدظلما للعباد و ماظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون و لا تزروازة و زراخرى) واى ظلم اعظم من ان يخلق في العبدشيئا و يعاقبه على بديخلقه المودنم يعذبه على سواده و يخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله و يخلقه اكمه و يعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران السي السمآ، ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطرفلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك المهوى على يجوزله ان ينسب ربه عزوجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منااوقيل لهانك تحبس عبدك و تعذبه على عدم خروجه في حوائجك لقابل بالتكذب و تبرأ من هذ الفعل فكيف يجوز ان ينسب ربه الى مايتنزه هوعنه .

وقال الفضل

منهب الاشاعرة ان لاخالق غيرالله تعالى كمانس عايه في كتابه العزيز (الله خالق كل شيء) وهويعنب العبد على فعل العبد لان العبد هوالمباشروالكاسب لفعله وانكان خلقه من الله تعالى والمخلق غيرالفعل والمباشرة ، ثمانه لوعنب عباده بانواع العذاب من غيرصدورالذنب عنهم يجوزله ذلك وليس هذا من باب الظلم لان الظلم هوالتصرف في حق

الغير ومن تصرف في حقه باى وجه من وجوه التصرف لايقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء، الاترى الـ قول عبسى ع حيث حكى الله تعالى عنه (ان تعذبهم فانهم عبادك) جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمرادانهم ملكك ولك التصرف فيهم كيف شئت فلاظلم بالنسبة اليه تعالى كيف ما يتصرف في عباده ، هذا هو الحق الإبلج وماسواه بدعة وضلالة كماستراه و تعلمه بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى، وماذكره من خلق الاسود و تعذيبه بالسواد فهذا من باب طامانه و كذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت و لا يتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كماستعرف .

واقول

قدسبق فى المطلب الاول بيان المراد فى قوله تعالى نخالق كل شىء) فراجع تحقيقه واما قوله (لان العبد هو المباشر و الكاسب) فنيه ان الكسب الذى يزعمونه ايضا خلق الله تعالى لانه خالق كل شى و لا اثر المعبد فى الكسب اصلاو ما ادرى هل المقتضى للعقاب مجرد الافاظ وان يقال ان العبدكسب وفعل .

واماقوله (ومن تصرف في حقه باى وجه من وجوه التصرف لايقال انه ظلم) فظاهر البطلان ضرورة ان صحة تعذيب العبد بانواع العذاب من دون ذنب ليست من مقتضيات الملكية وحقوقها بل هذا التصرف ظلم محض لا يستحقه المالك بوجه اصلا قال تمالى (وماكان ربك ليملك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه سبحانه جعل اهلاكه للمصلح ظلما وان كان من التصرف في الملك فتعبير الخصم عن الملك بالحق على وجه يجوز فيه ذلك التصرف خطأ واضح.

وامااستدلاله بالآية الحاكية لقول عيسىع ففىغيرمحله لان حقية العقاب متوقفة على اهربن الذنب وولاية المعذب على المذنب ولماكان من اتخذ عيسى وامه الهن مذنبا وسابقا ذكر ذنبه فى الاية بين عيسى الامر الثاني وهوولاية الله تعالى عليهم بانهم عباده فلم تدل الاية على صحة عذاب من لاذنب له .

واماقوله (فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتملق بها نواب وعقاب) ففيه مع ان بعض أمثلة المصنف كالطيران من الافعال ان ارادانها لايتملق بها نواب وعقاب من حيث الوقوع فمسلم وليس هومقصودالمصنف وان ارادانه لا يجوز تعلقهما بها فهومناف لقوله (لوعذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوزله ذلك) الى غير ذلك من كلماته والمصنف لم يقصد الا تجويزهم للعقاب في الامثلة وهولازم لهم.

واماً قوله (والافعال المخلوقة ليست مثل هذهالاعراض ففيهانهلااثر لهذا الفرق بعد ان كان المصحح للعذاب عندهم هوالملكية على ان الكسب كالسواد فعل لله تعالى فلافرق الابامر يعودالي اللفظ .

امتناع تكليف مالا يطاق

قال المصنف ضاعف الله اجره

(المصطلب الثامن) في امتناع تكليف مالايطاق ، قالت الا مامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد مالاقدرة له عليه ولاطاقة له به وان يطلب منه فعل ما يمجزعنه ويمتنع منه فلا يجوزله ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولاكونه في المسرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم و توجولا اعادة امس الماضى ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ما و دجلة في جرعة و احدة ولا ان الشتمالى الماضى ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ما و دجلة في جرعة و احدة ولا ان الشتمالى لم والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة و دهبت الاشاعرة الى ان الشتمالى لم يكلف المبد الامالايطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك و المنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تمالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها . و ماربك بظلام للمبيد. ولاظلم اليوم ولا يظلم دبك احدا) و الظلم هو الاضر الربغير المستحق واى اضر الاعظم من هذا مع انه غير مستحق ، تعالى الله عنه و اكبير المستحق واى اضر الاعظم من هذا مع انه غير مستحق ، تعالى الله عنه عاد اكبير المستحق واى اضرار

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان تكايف مالايطاق جائز، والمرادمن هذا الجواز الامكان الذاتي وهم

متفقون ان التكليف بمالايطاق لهيقع قبط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالمي (لايكلف الله نفسا الا وسعما) ، والدايل على جوازه انه تعالى لابجب عليه شي. فيجوزله التكليف باي وحه اراد و ان كان العلم العادي افادنا عدم وقوعه ٬ و ايضا لايقبح من الله شيء اذيفعل مايشاء وبحكم مايريد ومذهب المعتزلة عدم جوازالتكليف بمالايطاقلانه قسح عقلابما ذكره هذاالرجل من أن المكلف للزمن الطيران إلى السماء وإمثاله بعد سفها و قدمرفيما مضي ابطال الحسن و القبح العقليين ولابد في المقام من تحرير محل النزاع ، فنقول ان مالا يطاق على مراتب (احدها) ان يمتنع الفعل لعلمالله بعدم وقوعه او تعلق ارادته اواخباره بعدمه فان مثله لاتتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة معالفعللاقبله ولاتتعلق بالضدين بللكل واحدمنهماقدرة علىحدة نتعلق به حال وجوده عندنا ومثلهذا الشيء لمالم يتحقق اصلافلا يكون له قدرة حادثة تتعلن به قطعاو التكليف بهذا جائزبل واقع اجماعاوالا لميكن العاصىبكفره وفسقه مكلفابالايمان وترك الكبائر بللايكون تارك الماموربه عاصيااصلاو ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة و(الثاني) ان يمتنع لنفس مفهومه كجع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جوازالتكليف به فرع تصوره وهومختلف فيهفمنهم من قاللايتصورالممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره، وبالجملة لايجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجوازالامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل مالم يمكن بالذات وهو باطل (الثالث) ان لاتتعلق بهالقدرة الحادثة عادةسواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه بان لايكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجادالجواهر اصلا، املا بان يكون منجنس مايتملق به لكن يكون من نوع اوصنف لايتعلق به كحمل الجبل والطيران الىالسماء وسائرالمستحيلاتالعادية فهذا محلالنزاع فنحن نقول بجواز ولامكانهالذاتي والمعتزلة يمنعونه لقبحهالعقليمع اناقائلون بانه لبيقعوهذا مثلسائرهايجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلي لايستلزم الوقوع .

واقول

لا يخفى ان تفسيره للجواز بالامكان الذاتى خطأ ظاهر فان المراد بالجواز كما يظهر من دليلهم و كلما نهم هو الصحة وعدم الامتناع اصلاحتى بالغير فانا نقول ايضابامكان التكليف بمالايطاق ذاتا وعدم كونه من الممتنعات الذاتية لكن نقول انه ممتنع بالغير من حيث قبحه وكونه ظلماو منافي اللحكمة وهم لا يقولون بذلك، وقدعرفت سابقا مافي قولهم لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء وما في انكارهم للحسن والقبح العقلين .

واما قوله (احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه) ففيه مانقدم إيضامن ان العلم وصدق الخبر تابعان للمعلوم ووقوع المخبر به لامتبوعان فلا يجعلان خلافه ماممتنعا لايطاق، واها مازعمه من ان القدرة مع الفعل فهو احد السفسطات وستعرف ما فيه وقوله . (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا) باطل لامور (الاول) انه عليه يلزم كنب قوله تعالى ولا يكلف الله نفساالا وسعها الانكل ماعلم الله وارادعدم وقوعه او اخبر بعدمه ممتنع على مازعم فاذاكان التكليف به جائز او واقعا كان تكليفا بمالا يطاق ولا يسع المكلف اكم النكل ما يقع بعلمه او اخباره او ارادته واجب حينتذ و الواجب لا تتعلق به الطاقة والوسع لعدم تيسر عدمه ، فاذاكلف الله سبحانه به كان ايضا تكليفا بمالا يطاق فيكون كل ما تعلق عندهم ممالا يطاق كماذكره المصنف ، و تكذب الآية كذبا كليا ران ابيت عن كون الواجب مما لا يسع فلارب ان الممتنع ليس مما يسع فتكذب

(الثانى) ان دعوى الاجماع المذكورانكانت على وقوع التكليف بمالايطاق كما هوظاهر كلامه فهى افتراء لما عرفت ان هذهب الامامية و المعتزلة امتناعه وأن تعلق علمالله تعالى واخباره بالشيء لا يجعل نقيضه ممتنعاوأن ارادته التكوينية لم تتعلق بافعال العباد وانكانت دعواه الاجماع على وقوع التكليف بافعال البشر بما هى لا تطاق عندهم و تطاق عندنا كان اظهاره الاجماع على التكليف بما لا يطاق فى المرتبة الاولى تدليساً

(الثالث) ان القول بوقوع التكليف بمالايطاق في المرتبة الاولى مناف لعدم تجويز التكليف بمالايطاق في المرتبة الثانية لان المرتبة الاولى تكون حقيقة من الثانية اذا حصلت المخالفة المتكليف لان المخالفة لابدان تكون بنقيض المطلوب فيكون النكليف

بالمطلوب راجعاالى التكليف بالجمع بينه وبين نقيضه، بلقديرجع الى التكليف بالجمع بين الضدين ايض مثلا اذاكلف الكافر بالايمان والحال ان كفره لازم لتعاق الارادة الالهية به يكون مكلفا بان يجمع الضدين الايمان والكفر والنقيضين الايمان وعدمه وكالاهما ممتنع لنفس مفهومه.

واما قوله (فهذا محل النزاع) ففيه مالایخفی لانه فی المرتبتین الاولیین ایضاه حل النزاع بیننا وبینهم، اما (الاولی) فلماعرفت انهم یجوزونه فیها وقالوا بوقوعه و نحن نمنع من جوازه ووقوعه اصلالان محل التكلیف مطاق عندنا فی هذه المرتبة ، واما (الثانیة) فلانانمنع منه فی غیرها فضلا عنها وهم یجوزونه فیها لانهم یقولون کما ذكر الخصم ان التكلیف بهذا القسم الثانی فرع تصوره فمن یقول بتصوره لایمنع من التكلیف به و من ینگر تصوره لایمنع من التكلیف به من حیث هوه انمایمنع منه لعدم امكان تصور الممتنع لذاته لالمدم جواز التكلیف بما لایطاق و لاادری كیف لایمكن تصوره فهل یمنع تصوره علی الباری تعالی اوعلی عباده.

واما تعليله لعدم الجوازفى المرتبة الثانية بقوله التكايف بالممتنع طاب تحصيل مالم يمكن بالذات فمما لايرضى به الاشاعرة لانه ليسمانعا عندهم بعدانكارهم الحسن والقبح العقليين وقولهم لايقبحمنه تعالىشىء

فظهران تكلفالخصم تبعاللمواقف وشرحها في بيان هذهالمراتب ودعوىالفرق بينها لايجديهم نفعاسوى تلبيس الحقيقة واضاعة الحقوماضرهم لوسلكوا الصراطالسوى وانبعوا الكتابالمجيد.

ارادة النبي موافقة لارادة الله

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب التاسع) في ان ارادة النبي ص موافقة لارادة الله تعالى ، ذهبت الامامية الى النبي يريد مايريدالله تعالى ويكره مايكرهه وانه لايخالفه في الارادة والكراهة

و ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك وان النبى بريد مايكره الله تعالى ويكره مايريده لان الله تعالى ويكره مايريده لان الله تعالى يريد من الفاسق ومن الفاجر الفجور والنبى اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مرادالله تعالى وبين مرادالنبى وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن المكافر الابمان والنبى ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه ، نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى القول بان مرادالنبى يخالف مرادالله وان الله تعالى لا يريد من الطاعات مايريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصى و انواع الفواحث والفساد.

و قال الفضل

الارادة قد تقال ويراد بهاالرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقديراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق، وبهذا المعنى لايقابلها الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلاشك ان مذهب الاشاعرة ان كل اهومرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله وكل ماهومكروه عندالله مكروه عند رسوله، واما قوله (دهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره مايريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العديان والنبي اراده نهم الطاعات) فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله وارادة رسوله مخالفة قط، و ان اداد النالله يقدرا لكفر المناسخين والمنافهذا صحيح لان الله اينالية على الماءة ويريدها ، والحاصل انه يخلط بين المعنيين و بعترض اينا استحسن منهم الطاعة ويريدها بعدا والله يعلم المصلح من المفسد .

واقول

لااعرف معنى للتقدير قبل الخلق اى فى الازل كماعبر به سابقا ادلاازلى الاالله عندنا والاهووصفاته عندهم، ولعلم يريد به الصفة المرجحة على ان يكون عطفه عليها للتفيير كما يشهد له جعلهما فى كلامه معنى واحداً لكن التعبير عن الصفة الذاتية بالتقدير الذى هوفعل غير مناسب، وكيف كان فقوله (لاشك ان كل ما هو مرضى لله تمالى فهومرضى لرسوله) باطل لان الله سبحانه لماكان عندهم مريداً لافعال العباد خالقا لها لزم ان يكون راضيا

بالموجود منهاكارها للمعدوم لتوقف ارادة الفعل بمعنى الصفة المرجحة على الرضابه وتوقف ارادة المدم على كراهة الفعلاة بالارادة يحصل الترجيح) والترجيح فرع الرضا بالراجح والكراهة المرجوح فيكون الله سبحانه راضيا بالكفرو المعاصى الموجودة كارها للايمان والطاعات المفقودة والنبي بخلاف ذلك فيختلفان بالرضاو الكراهة، وحينتذ فعلى تقدير ان يريد المصنف بالارادة الرضا يكون كلامه تاما ومانسبه الى الاشاعرة صحيحا. واماقوله (وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر) ففيه انه لوفرض ارادة المصنف له فهو يستلزم الرضا بالموجود و الكراهة للمعدوم سواء اريد بالتقدير الصفة المرجحة ام الفعل لتوقف الصفة على الصفة وحينتذ بلزم المخالفة من الله ورسوله بالرضا والكراهة كما عرفت وتوقف الفعل على الصفة وحينتذ بلزم المخالفة من الله ورسوله بالرضا والكراهة كما عرفت وتوقف الفعل على الصفة وحينتذ

انافاولون

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب العاشر) في انافاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فانكل عاقل لايشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لوضر به غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الاتجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلادون الاتجرة بل هو حاصل في البهائم ، قال ابوالهذيل (حمار بشراعقل من بشر لان حمار بشراذا اتيت به الي جدول كبير فضر بته لم يطاوع على المبوروان اتيت به الي جدول كبير فضر بته لم يطاوع على المبوروان اتيت به الي جدول صفير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه و مالا يقدر عليه وبشر لم يفرق بين ما يقدر عليه و مالا يقدر عليه وبشر لم يفرق بين الم فازمهم من ذلك محالات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال العبادالاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى|وجدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بلالله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد فى|لعبد قدرة واختيارا فاذا لم

بكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العمد مخلوقالله تعالي ابداعا واحداثا ومكسوباللعبد، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غيران یکون هناك منه تأثیراًودخل في وجوده سويكونه محلاله ، و هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيار يةعلى مذهبه تكون مخلوقةلله تعالى مفعو لةللعبيد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع ، هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم مانفوانسبة الفملوالكسب عزالعبد حتى يكون الخلاف فيانه فاعلاولاكماصدرالفصل بقوله (انا فاعلون) واعترض الاعتراضات عليه ، فنحن ايضا نقول انا فاعلون و لكن هذا الفعل الذي اتصفنابههل هومخلوق لنا اوخلقهالله فينا واوجده مقارنالقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لايستبعدهالعقل فان الاسود هوالموصوف بالسواد والسواد مخلوقالله تعالمي فلملابجوزان يكون الميد فاعلاويكون الفعل مخلوقالله تعالمي و دليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه و كل ممكن مقدورلله تعالى لشمول قدرته كماثبت في محله ولاشيء مما هومقدورلله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قيدرتين مؤثرتين على مقدور واحدلما هوثابت في محله ، وهذا دليل لوتأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك أن الممكن أذا صادفته القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والممتز لةاضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردى وهواثبات تعدد الخالقين غيرالله تعالى في الوجود وهذاخطأ عظيم واستجراء كبير لوتاملوا قباحته لارتدعوامنه كل الارتداع كما سندين لك أن شاء الله تعالى في اثناء هذه المباحث

ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الاهامية ان افعال العباد الاختياريةواقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بالاابجاب بل باختيار ، ولهم فى اختيار هدنا المذهب طرق ، منها ما اختاره ابوالحسين مشايخهم وذكره هذا الرجل وهوادعاء الضرورة فى ايجاد العبد فعله ويزعم ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره و انه لولاتلك الدواعى والاختيار لم يصدعنه شىء بخلاف حركة المرتغش اذلا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابوالحسين ومن تابعه من الاهامية إنكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتملت عليه اكثر دلائل هذا الرجل

في هذا المبحث ، والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية و غير الاختيارية ضرورى لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لاالى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها، والحاصل انائرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري بلاقدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة، ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لايستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك النفرقة التي تحكم بها الضرورة لا تجدى للمخالف نفعا، ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لا يجاد العبد فعله و معترفين مثبين له بالدليل فالموافق و المخالف له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه لاالتفرقة بالحس بين الفعلين فانه لامدخل له في النات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل المقالا، الى انكار الضرورة فيه ، و ايضا انكل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لاتتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة المجازمة منه الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل و بلزم منها انه لاارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف بدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة في خلافه فعلم ان كل مالورة في خلافه فعلم ان كل مالورة في خلافه فعلم ان كل ما هذا المبحث فيه و مبطل فيه

واقول

قوله(نحن ایضا نقول انا فاعلون) مغالطة ظاهرة لان فعل الشيء عبارة عن ایجاده والتاثیرفیوجوده و هم لایقولون به و انما یقولون انا محل لفعل الله سبحانه و المحل لیس بفاعل فان مزینی فیمحل بناء لایقال ان المحل بان وفاعل نعم یقال مات و حبی ونحوهما وهو قلیل

وقوله (وهذاشى، لايستبعدهالعقل) مكابرة واضحة لانالمشاهد لناصدور الافعال منالامجردكوننا محلاكما تشهد به اعمال الاشاعرة انفسهم فانهم يجتهدون في تحصيل غاياتهم كل الاجتهاد ولايكلونها الى ارادة الله تعالى وتراهم ينسبون الخلاف بينهم وبين المدلية الى الطرفين وبجعلون الادلة والردود من آثار الخصمين ويتأثرون كل التأثر من خصومهم وينالونهم بمايدل على ان الاثر في المخاصمة لهم فكيف يجتمع هذا مع زعمهم انا محل صرف.

واما قياس مانحن فيه على الاسود فليس في محله اذليس السواد متعلقالقدرة العبد حتى يحسن الاستشهادبه و قياس فعل العبد عليه .

واماماذكره من دليل الاشاعرة فانكان المراد المقدمة القائلة كل ممكن مقدور لله تعالى هوانكل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو مصادرة ولا يلزم من المكانها المبين في المقدمة الاولى الااحتياجها الى المؤثر وجواز تأثير قدرتين مؤثر تين قان لانأثيرها فعلابها وبهذا بطلت المقدمة الثالثة لانه لم يلزم اجتماع قدرتين مؤثر تين قان التاثير عندنا لقدرة العبد في فعله وانما قدرة الله تعالى صالحة للتأثير فيه وان تتغلب على قدرة العبد ولسخافة هذا الدليل لم يشراليه نصير الدين ره في التجريدولا تعرض لسه القوشجي الشارح الجديد،

واما ماذكره من ان المعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهبردى وهوانبات تعدد الخالقين غيرالله تعالى فهو منجر الى الانتقاد على الله سبحانه حيث يقول فى كتابه العزيز (تبارك الله احسن الخالقين) وقد مران الردى هوا ثبات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم و تمام شئون افعالهم اما اثبات فاعل غيرالله تعالى اصل وجوده وقدرته من الله تعالى وتمكنه وفعله من مظاهر قدرة الله سبحانه وتوابع مخلوقيته له فمن احسن الامور وأنمها اعترافا بقدرة الله تعالى واشدها تنزيها له ، اترى ان عبيد السلطان اذافعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله ويكون ذلك عبيا فى سلطانه مع ان مددهم منه ليس كمدد العباد من الله تعالى فان السلطان لم يخلق عبيده وقدرتهم ولا شيئامن صفاتهم فكيف يكون القول بانافاعلون لافعالنا ردياً منافياً لعظمة الله تعالى ، واعلمان الخلق لفة الفعل والاختراع قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير. وتخلقون افكا) نعم المنصرف منه عند الاطلاق فعل الله تعالى فتخيل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته ولوكان مجرد صحة اطلاق الخالقين على العباد عبيا في مذهبنا

لكات عيباً في قوله تعالى (تبارك الله احسن الخالقين) وكان اطلاق القادرين العالمين العالمين المريدين عليهم اولى بالعيب في مذهبهم لان القدرة والعلم والارادة صفات ذاتيقله تعالى زائدة على ذاته بزعمهم كزيادتها على ذوات العباد فكيف يشركون فيها معه البشرويشبتون العالمين غيرالله نعم لاريب عندكل عاقل برداءة القول بقدماء

شركاءلله في القدم محتاج اليهم في حياته وبقائه وافعاله وعلمه حتى بذاته كما هومذهب الاشاعرة ومابالهم لايستنكرون من أثبات الملك لانفسهم كما يشبتونه لله تعالى فيقولون الله مالك ونحن مالكون .

واما ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة فمما تكرر ذكره في كتبهم وهو ظاهر الفساد لان الضرورة كماتحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية تحكم بتأثير القدرة فيها و انا فاعلون لها و لذايذم الطفل الرامي لعلمه الضرورى بانه مؤثر كما بينه الدصنف ره على انه لولم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها اذ لا دليل عليها غيره ومجرد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية لايقضى بوجودها لاحتمال الفرق بخصوص الاختيار وعدمه.

(فان قلت) الاختيار هوالارادة و هي عبارة عن الصفة المرجحة لاحدالمقدور بن فيكون وجود الاختيار مستلزما لوجود القدرة (قلت) المراد انها مرجحة في مورد حصول القدرة لا مطلقا حتى يلزم وجودها على انه يمكن ان تكون مرجحة لاحد مقدورى الله تعالى بان يكون قد اجرى عادته على ان تكون ارادة العبد مخصصة لاحد مقدوريه تعالى بان يخلق الفعل عندخلنها هذا مضافا الى ان اثبات القدرة بلا تأثير ليس الا كاثبات الباصرة للاعمى بلا ابصار واثبات المامعة للاصم بلا اسماع وكما ان القول بهذا مخالف للضرورة فالقول بوجود القدرة بلا تأثير كذلك وهل خلى القدرة وكذا الاختيار بلا تأثير الا من العبث تعالى الله عنه .

نم قد يرد على العدلية ان تأثير قدرة العبد في الأفعال الاختبارية و ان كان ضروريا الا انه اعم من ان يكون بنحو الاشتراك بينها وبين قدرة الله تعالى كما عن ابى اسحق الاسفراني او بنحوالاستقلال و الايجاب كما عن الفلاسفة او بنحوالاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية فمن ابن يتعين الاخير، وفيه بعد كون المطلوب في المقالم هو ابطال مذهب الاشاعرة و ما ذكر كاف في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة المضرورة لان وجود الاختيار و تأثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب ينافي فرض وجود القدرة لاعتبار تسلطها على الطرفين في القول الاحق و يمكن ان يحمل كلامهم على الايجاب بالاختيار فيكون صحيحا و اما مذهب ابى اسحق فظاهر البطلان ايضا

لان الله سبحانه منزه عن الاشتراك في فعل الفواحش كنز اهتهعن فعلها بالاستقلال ولانه يقبح باقوى الشريكين ان يعذب الشريك الضعيف على الفعل المشترك كما بينه امامنا وسيدنا الكاظم عليه السلام وهوصبي لابي حنيفة .

واها ما زعمه من ابطال دعوى الضرورة بقوله (لانعلماء السلفكانوا منكرين) النح نفيه ان علماء السلف من العدلية إنما ذكروا الادلة على المدعى الضروري للتنبيه عليه لالحاجته اليه و لذا ما زالوا يصرحون بضروريته مضافا الى ان عادة الاشاعرة لما كانت على انكار الضروريات احتاج منازعهم الى صورة الدليل مجاراة لهم .

وإما قوله (وايضاان كل سليم العقل) النع فتوضيحه ان سليم العقل يعلم ان ارادته لا تتوقف على ارادة اخرى فلا بدان تكون ارادته من الله تعالى اذ لو كانت منه لتوقفت على ارادة اخرى لتوقف الفعل الاختيارى على ارادته فيلزم التسلسل فى الارادات وهو باطل فاذا كانت ارادته من الله تعالى و غير اختيارية للعبد لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته بل من آثار الله تعالى لوجوب حصول الفعل عقيب الارادة المتعلقة به الجازمة الجامعة للشرائط المخلوقة لله تعالى فلم تكن ارادة العبد و لاحصول الفعل عقيبها من آثار العبد بل من الله تعالى .

و فيه ان عدم احتياج الارادة الى ارادة اخرى لا يدل على عدم كونها من افعال المبد المستندة الى قدرته فان تأثير قدرته في الفعل لا يتوقف ذاتا على الارادة و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لاارادة له وكذا النائم و انعا سمى الفعل المقدور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة و الاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة فى كل فعل مقدور وهو خطأ و بالجملة فعل العبد المقدور نوعان خارجى كالقيام والقعود ونحوهما و ذهنى وهو افعال القوى الباطنة كالارادة و العلم والرضا والكراهة ونحوها والاول مسبوق بالارادة الا نادراكفهل الغافل والنائم و الثانى بالعكس والجميع مقدور و مفعول للعبد و لذا كلف الانسان عقلا و شرعا بالمعرفة و وجب عليه الرضا بالفضا و ورد المفو عن النية وقال تعالى (ذلك بان الله لم يك يغير نعمة انعمها حتى يغيروا ما بانفسهم) و قال سبحانه (بلسولت لكم انفكم امرا)و قال تعالى (فطوعت لهنفسه قتل اخيه) وقال رسول الله (س) انها لكل امرى مانوى وقال نية المرء خير من عمله ويشههه

لكون الارادة من الافعال المستندة الى قدرة العبد ان الانبان قد يتطلب معرفة صلاح الفعل ليحدث له ارادة به وقد يتعرف فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده و ان كانت جازمة فانها قد تكون فعلية و المراد استقباليا فالقدرة فى المقامين على الارادة حاصلة من القدرة على اسبابها كسائر افعال القلب فكل فعل باطنى مقدور للانسان حدوثا و بقاه و زوالا فثبت ان الارادة ومقدماتها اعنى تصور العراد و التصديق بمصالحه والرضا به من الجهة الداعية اليه مقدورة للعبد ومن افعاله المستندة اليه نعم ربما يكون بعض مقدمات الارادة من الله تعالى و بذلك تحصل الاعانة من الله تعالى لعبده كما تحصل بتهيئة غيرهامن مقدمات الفعل وعليه يحمل قول امامنا الصادق عليه السلام (لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين العرين) فانه لا يبعد ان المراد بالامر بين الامرين دخل الله سبحانه فى افعال العباد بايجاد بعض مقدماتها كما هوواقع فى اكثر المقدمات الخارجية التى منها لهيئة المقتضيات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل ولا مفوضا لهيئة المقتضيات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل ولا مفوضا القريبة الى الفعل قديسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى كبعض آيات الكتاب العزيز و الله و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى كبعض آيات الكتاب العزيز و الله و الهاؤه اعلم .

قال المصنف زادالله فضله عليه

(منها)مكابرة الضرورةفان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرةوالبطش باليداختيارا و بينالحركة الاضطرارية كالوقوع من اهترو حركة المرتعش وحركةالنبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجمادومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذلاشيء اظهر عندالعاقل من ذلك ولا اجلىمنه .

وقال الفضل

قد عرفت جواب هذا فيما مر وقدذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كماهو عادته فيالتكريرات القبيحة الطويلة الخالية عنالجدوى والجواب ماسبق

واقول

مراد المصنف ره سابقا هو بيان مدعى العدلية من كون العباد فاعلين بالضرورة و مراده هنا بيان ما يلزم الاشاعرة من مكابرة الضرورة غاية الامر انه بين سابقا وجه الضرورة بيانا للمدعى و هو ليس من التكرار و اما تطويله فهو لايضاح الحجة للموام عسى ان يرتدع من له قلب و اما ما اشار اليه من الجواب بمجرد وجود القدرة و عدمها من دون تأثير لوجودها فقد عرفت ايضا انه مخالف للضرورة فان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة تحكم بتأثيرها ولو لم يكن لها تأثير لم نعلم بوجود ها لاحتمال المؤرق بمجرد وجود الاختيار و عدمه .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) انكارالحكم الضروريمنحسن مدحالمحسن وقبحذمه وحسنذمالمسيء وقبح مدحه فانكل عاقل يحكم بحسن مدح منيفعل الطاءات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصى ويبالغ بالاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه يقبح ذمه ولوشرع احد فىذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احدويحكمونحكما ضروريابقبح مدح منيبالغ فيالظلموالجوروالتعدى والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع مرخ فعل الخيروان قل وان من مدحه على هذه الافعال عدسفيها ولامهكل عاقل ونعلم ضرورة قبحالمدح و الذم علىكونه طويلاوقصيرا اوكون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح و الذم لوكان الفعلات صادرين عن العبد فانه لولم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموابحسن هذا المدحوالذم فلم يحكموا بحسن مدحالله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولاالشكرله ولابحسن ذمابليس وسائر الكفار والظلمة المبالفين في الظلم بلجعلوهما متساوبين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه الفضية على عقله ويتبع مايقود. عقله اليه ويرفض تقليد من يخطى، فيذلك ويعتقد ضدالصواب فانه لايقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذبن قالاللة تعالى عنهم (واذيتحاجون في النـــار فيقول الضعفاء للذين استكبروا اناكنا لكم تبعافهل انتم مقنون عنا نصيبا من النار).

وقال الفضل

حاصل ماذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسى، ويحسن ذمه ولولاان تلك الافعال باختيار الفاعل وقدرته لماكان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولايستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولاصاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية والايلزم التساوى المذكور وهو باطل، والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل اماانه لتاثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح و الذم على التاثير بل يكفى وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور.

ثم ما ذكران المدح و الذملم يترتب على مالم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف و اللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية و غيرها بخلاف الحمد واختلف فسى الحمدايضا ،

واماقوله والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان ارادانهم لم يقولوا بالحسن والقبح المقلى للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن والقبح المقلى السلاوان اراد نفى الحكم بحسن مدح الله المالى وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله وثنائه الشرع امر به لالان المقل حكم به كمامر مرارا

واقول

لاريب ان المدح و الذم يتبعان حسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح في الافعال انمايكونان من حيث صدورها من فاعلها و تأثيره فيها بقدرته و اختياره لالذواتها ولذا لوسدرمن النائم او المكره فعل لم يمدح و لايذم عليه وحينتذ فلايصح تعلق المدح والذم بالعبد بمجرد جعل الله تعالى له محلا لفعله من دون قدرة له على الامتناع و لاتاثير له في الفعل فلاوجه لجعل الكسب موجبا لترتب مدح العبد و ذمه على الفعل فانه باي معنى فسر لم يصدر من العبد شيء لا يحسن مدحه او ذمه على .

و اماماحكاه عن اهل اللغة من ان المدح بعم الافعال الاختيارية وغيرها ففيهان مرادهم بالفير هوالصفات كصفاء اللؤلؤ لا ما يعم الافعال التي تقع بلاقدرة واختيار فانه خلاف الضرورة ، ولكن على هذا يشكل ذكر المصنف للطول والقصر وكون السماء فوقنا والارض تحتنا فانها ليست من الافعال حتى يكون عدم المدح والذم عليها شاهد اللمدعى و يمكن الجواب عنه بان مراده أنهم اذالم يجعلوا لجهة الصدور مدخلافي حسن المدح والذم وقبحهما كان اللازم عدم قبح المدح و الذم على المثالين و نحوهما ممالم يصدر عن الانسان وهو خلاف الضرورة .

واهاما رددبه في بيان مرادالمصنف بقوله (الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم) فخطأ اذ ليسشى، مماذكر معراداًله، و انعامراده انهم لعانم يجعلوا الافعال صادرة من العبد و الحالكما عرفت ان لجهة الصدور في الافعال مدخلا تاما في استحقاق المدح والذم وفي حسنهما وقبحهما لزمهم انكار حسن مدح الشعلى انعامه وذم ابليس والكافرين و الظالمين لان المدج والذم غير صادرين من العبد و هذا الانكار خلاف الضرورة على انه لواراد المصنف ماذكره الخصم اولاكان جديرا بالذكر والعجب اذكيف بدعى عاقل انهم عقطع النظر عن التكليف الشرعي لا يحسن مدح الشعلى نعمائه و شكره على آلائه ولا يقبح مدح ابليس و الكافرين وانه لافرق عقلا بين هذين المدحين كمالافرق ايضابين مدح الشعلى نعمه وذمه عليها ومدح الظالم على ظلمه وذمه عليه فمن ادعى، ذلك كان حقيقا بان يلحق في المجانين.

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يقبح منه تعالى حينئذ تكايفنافعل الطاعات واجتناب المعاصى لاناغير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل فينا للمعصية هوالله تعالى الم نقدرعلى الطاعة لان الله تعالى انخلق فينافعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول و لوام يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكماان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد و نهيه و مدحه و ذمه وجب ان يكون الامركذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منافعل المعصية ويخاة الهيافكيف نقدر

على ممانعته ولانه اذاطلب مناان نفعل فعلا ولايمكن صدوره عنابل انما يفعله هو كانعابثا في الطلب مكلفا لما لايطاق تعالى اللهعن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترى وحدمن المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود ، والجواب ان تكليف فعل الطاءات و احتناب المعاصى باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية ولان العبد لما كانت قدرته واختياره مقارنة للفعل صاركاسبا للفعل وهومتمكن منالفعل و الترك باعتبار قدرته و اختياره الموجب للكسب و المباشرةوهذا يكفىفي صحةالتكليف ولايحتاجالي اثباتخالقيته للفعل وهومحل النزاع ، واماالثوابو العقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبةعلى اسبابها بطريق العادة منغير لزوم عقلىو التجاء سؤال وكمالايصح عندنا أن يقال لمخلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولملايصح ابتدا، فكذا همنا لايصح ان يقال لم أنابعقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لايفعلها ابتداءولم يعكس فيهما ، واما التكليف والتأديب و البعثة والدعوة فانها قدتكون دواعي العبدالي الفعل واختياره فيخلق الةاافعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك يصبر الفعل طاعة ومعصية وبصر علامة للثواب و العقاب ثمما ذكرهانه يلزم اذاكان الفاعل للمعصية فينا هوالله تعالى إن لانقدر على الطاعة لانه انخلق الطاعة كان واجب الحصول و الاكان ممتنع الحصول، فنقول هذا يلزمكم في العلم ازوما غير منفك عنكملان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهوممتنع الصدورعن العبد وماعلمالله وجوده فهوواجبالصدور عزالعبد ولامخرجعنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار ادلاقدرة على الواجب و الممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه علىالقدرة و الاختيار بالاستقلال كمازعم فمالزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فيمسئلةعلم الله تعالى بالاشياء .

واقول

من راى تعبيره عن هذاالدليل بالشبهة يحسب انهيأتي في جوابه بالكلام الجزل والقول الفصل و اذاجاء الىجوابه رآه بالخرافات اشبه فان كلماذكره لايجعل متعلق التكليف من آنار العبد فان كل مافى الوجود بزعمهم مخلوق لله تعالى حتى الكسب والمحلية فمن ابن يكون العبد مؤثرا وموجدا حتى يصح تكليفه ، و بالجملة ان كان للعبد ايجاد و تأثير فى متعلق التكليف تم مطلوبناو الافلاشكال بحاله فيلزمهم تكليف العباد بمالايطاق ومالااثر لهم فيه اصلا وحصول العبث فى الطلب .

واماما زعمه من ان الثوابو العقاب من العاديات ففيه مع ما عرفت من اشكال حصول العلم بالعادة الفيبية انه لايمكن ان يكون من عاديات العادل الرحمن ان بعنب عبده الضعيف على فعل هو خلقه فيه ولااثر للعبد بهبوجه فلايقاس بخلق الاحراق عقيب مسيس النار،

و اماما اشار اليه من الجواب عن العبث في الطلب بقوله (و اما التكليف والتاديب و البعثة) فخروج عن مذهبه ظاهرا اذكيف يدعوالتكليف و التأديب والبعثة العبد الى الفعل و الاختيار و همامن الله سبحانه ولااثر للعبد فيهما اصلا عندهم.

واماما زعمه من الالزام لنابالعلم فمما لابرضى بهعارف من قومه فضلا عن غيرهم لماسبق مزان العلم تابع للمعلوم لامتبوع والالماكان الشقادراً مختارا لان ماعلم وجوده واجب وماعلم عدمه ممتنع على نحوما ذكره في كلامه ومن الوهن بالانسان ان يتعرض للجواب عن مثل هذه الكلمات التي يعلم فيها مقصد صاحبها.

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه يلزم ان يكون التسبحانه اظلم الظالمين تعالى التماعن ذلك علوا كبيرا لانه اذاخلق فينا المعصية ولم يكن لنافيها أثر ألبتة ثم عذبنا عليها و عاقبنا على صدورها منه نعالى فيناكان ذلك نهاية الجور والغدوان عوذ بالله من مذهب يؤدى الى وصف الله تعالى بالظلم و العدوان فاى عادل يبقى بعدالله تعالى واى منصف سواه واى راحم للعبد غيره واى مجمع للكرم والرحمة والانصاف عداه مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر منابل هنه ،

وقال الفضل

نعوذ بالله هن نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف فيحق الغير والله تعالى لايظلم الناس في كل تصــرف يفعلفيهم ، وقدرويان عمروبن العاص سال اباموسي فقال يخلق فيُّ المعصية ثم يعاديني بها فقــال ابوموسى لانه لايظلمك ، وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلىفي خلق العالم يتنضى ان يكون فيه عاص و مطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة و محل الصلاة وانالم بكن مشتملاء لمي المستراح كان: قصا كذلك انالم بكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملا النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انك لمعملت المستراح والم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لميحسر . إن يقال لخالق النظام الكلي لمخلقت العصيان ولم لمتجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام المكلى كان يقتضى وجود الفريقين فان التصرف الممذى يفعله صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا و بعضه مستراحا هل يقال هوظلم فكذلك تصرف الحقسبحانه في الموجود باي وجه يتفق لايقال انهظلم ، ولكن المعتزلي الاعمى يحسب ان الخلق منحصر فيه وهومالك لنفسه والله ملك عليه لايعلم انه مالك مطلــق الاترى ان الرجل الذي يعمل عملاو يستأجر على العمل رجالا و يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذاتم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئاهل يقال انه ظلم العبيد لاشك انه لايقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بماشاء ، ثمان هذا الرجل اوحمل العبد فوق طاقته اوقطع عنه القوت و اللباس بقال انه ظالم و ذلك لانه تجاوز عن حدمايملكه من العبد و هو التصرف حسيما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحدفقد ظلم و ذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولوكان هوالمالك المطلق وكان لهالتصرف حيثماشاء وكيفما اراد الكانكل تصرفاته عدلا لاجورا ولاظاما كذاك الحق سبحانه هوالمالك المطلق وله التصرفكيفماشاء وحيثما اراد فلايتصور منه ظلم باى وجه تصرف، هذاهو التحقيق ولاتعد ُ عن هذا .

واقول

من المضحك استدلاله بماعن ابى، وسى من دعوى عدم الظلم ردا على مايدركه كل دى وجدان من ان خلق المعصية و المعاداة عليها سفه وظلم فكأنه لم يرض ان يختص شيخهم الاشعرى بهذه الخرافة حتى اشرك معه جده، ولا يخفى ان تنظيره بالبيت مخالف لما تحن فيه من وجهين (الاول) ان حسن وجود المستراح فى البيت و مدخليته فيه ظاهران لكل احداد لولاه لتلوث البيت و تكدرت حياة اهله بخلاف محل النزاع من افعال العباد كالجور و النميمة والقتل والسرقة وقطع السبيل و نحوها فانها شرور فى المالم توجب الفساد فيه والنقصان فى نظامه لاالكمال (الثاني) ان جعل المستراح محلا للقنر لاظلم فيه له لعدم شعوره بخلاف جعل العاصى محلا للذهال الذميمة شم

و من اغرب الغريب قوله (ولم يملا النار من المصاة) فانه كلام من يرى ان الله سبحانه حاجة وفائدة في ان يملا ها من عباده ، على انه اذاكان له التصرف كيفماشا، لم يحتج الى خلق المعصية بلله ان يملاها منهم ابتداء ، وليت شعرى أمن الرحمة بعدها كمل بهم نظامه ووسمهم بالسوء ان يعاقبهم بل هم اولى بالثواب ثمان التمثيل بالبيت انما يناسب القول بالاصلح الذي لايراه الاشاعرة و قدذكره بعض المحققين لتقريبه فأخذه الخصم من غير تدبر ووضعه في غير موضعه على غير موافقة لمذهبه وما ادرى مافائدة ذكر استعمال الميد بلا اجرة وهو لا يقرب مطلوبه ولا يخالف قولنا .

واماماذ كرممن حمل العبد فوق طاقته وقطع القوت واللباس عنه وانه ظلم وجور فهو اقرب الى مطلوبنا لان الظلم انمايكون فيه من حيث هولامن حيث عدم ادن الشارع فيه بل لواذن فيه عدآذنافي الجور وعداذنه جورا آخرواعظم منه في الظلم خلق الفعل في العبد وتعذيبه عليه بانواع العذاب و دعوى ان لله سبحانه ذلك لانه المالك المطلق ممنوعة لان الملك المطلق عن المناهاة غيرمقيدة بوجه ولانسلم ان من احكامها و آن رها جواز الاضرار بالعبد بلامنفعة له ولا ذنب منه بل احكامها وشؤنها رعاية العبد ورحمته وانصافه واى عاقل لا يعد ذلك الاضرار من التصرف القبيح والظلم الصريح.

قال المصنف زادالله في علو درجاته

و (منها) انه يازمهنه تجويز انتفاه ماعلم بالضرورة ثبوته ، بيانه انا نعلم بالضرورة النافعالناانها تقع بحسب قصودنا ودواعيناو تنتفى بحسب انتفاءالدواعى و ثبوت السوارف فانه فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعى الى ايجاده وانتفى السارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان فى الطعام سما انصرف عنه و كذا يعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لواشتد به العطش ولاهانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة و متى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة منالله تمالى جازان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعى اليه ويمتنع صدوره عناوان ادرناه وخلص الداعى الى ايجاده على تقدير ان لايفملهالله تعالى و ذلك معلوم البطلان فكيف يرتضى الماقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ماعلم بالضرورة ثبوته

و قال الفضل

قدسبق فى تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تمالى عقيب ارادة العبدعلى سبيل العادة فاذا حصلت الدواعى وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جازعدم الوقوع عقلاكما فى سائر العاديات التى يجوزعهم وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذاكل ماذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوزان لايقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها، اماقوله (ولوكانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان يقع الفعل و ان كرهناه) فهذا امر صحيح فان كثيرا مانفعل الاشياء و نكرهها و هذا الجواز مما لاريب فيه وليس في انكار هذا الجواز نفى ماعلم بالضرورة.

وأقول

نتيجة كلامه الاصرارعلى مكابرة الضرورة فلا يلتفت اليه واعجب منه قوله (فان كثير اما نفعل الاشياء ونكرهها) اذأى عاقل يفعل ما يكره مع انتفاء الدواعى اووجود الصوارف كما هو مفروض الكلام نعم ربمانفعل مانكره لداع اقوى من السارف وهوامر آخر بلاتبقى الكراهة الحقيقية حينتُذ.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجويز ماقضت الضرورة بنفيه و ذلك لان افعالنا أنما تقع على الوجه الذى نريده ونقصده ولايقع منا على الوجه الذى نكره فانا نعلم بالضرورة أنا أذا اردنا الحركة يسرة لم تقع يمنة والحكم بذلك ضرورى فلوكانت الافعال صادرة من الله تعالى جازان تقع الحركة يمنة وتحن نريد الحركة يسرة وبالمكس وذلك ضرورى البطلان.

وقال الفضل

جواب هذا ماسبق في الفصل السابق ان هذه الافعال انما تقع عقيب ارادة العبد وهوينخلق الارادة عن الله تعالى وان الله تعالى بخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهوينخلق الارادة والضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لاانها نقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها اجالله تعالى يخلقها فالذى خلق الارادة وان لم يردالعبد تلك الارادة وهومضطر في صيرورته محلالتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى انفعل رقدوا كالحمار في الوحل و نسبوا الى انفسهم الافعال وفيه خطر الشرك

واقول

سبق في اول المبحث ان القول بعدم تائير قدرة العبد واختياره خلاف الضرورة سبق في اول المبحث ان القول بعدم تائير قدرة العبد واختياره خلاف الضرورة وان من انكر تائير قدرته ليس له طريق السي اثبات وجودهاكما سبق هناك ان الارادة رمقدمانها من تصور المرادو التصديق بمصلحته والرضا بهافعال للعباد وآثار لقدرتهم وانه خلووطاب الاشاعرة من النة تعالى وقد اوضحناه فراجع فلامحل لعجبه كل العجب ومن عن فعل الصد بالخلق والشرك اللذين ينصرف اولهما الى فعل كامل القدرة وتانيهما الى الشرك في لالهية ، وهم احق بالشرك لاثباتهم الصفات الزائدة المغايرة لله تعالى في وجوده ولاتقوم الالهية الابها مع انهم ايشاائبتوا هذه الصفات لانفسهم ولاريسان دعوى المشاركة في الصفات الذائية الخيام مع كونها في الصفات الذائية تعالى .

مخالفة الجبرية لنصوص القرآن

قال المصنف قدس الله روحه

و(منها) انه يلزمهم مخالفة الكتاب العزيز و نصوصه والآيات المتظافرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا تمضى آية من الايات الاوقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتص في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متأخريهم واكبر علما ته فخر الدين الرازى وهي عشرة (الاول) الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد (فويل للذين كفروا. فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم .ان يتبعون الا الظن . ذلك بان الله لهيك مغيراً نعمة انعمها على قوم حتى يغير واما بانفسهم. بل سولت لكم انفسكم امرافصبر جميل. فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله. من يعمل سوءا يجز به كل امرى بماكسب هين. وماكان لى عليكم من سلطان الاان دعو تكم فاستجبتم لى) .

وقال الفضل

اعلم ان النصمالا يحتمل خلاف المقصود فكل ماكان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافر انموذ بالله من هذاو كل ما يحتمل الوجوء ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة لا تكون كفر ابل هو محتمل للاجتهاد و الترجيح لما هو الانسب و الاقرب الى مدلول الكتاب، و المجب من هذا الرجل انه جمع الآيات التي اوردها الامام الرازى ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة نم اتى على الآيات كلم او وافق مذهب السنة لها و دفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة و هذا الرجل ذكر الآيات كلم و جعلما نصوصام و يدفع به ولم يذكر ماذكر الامام في تأويل الايات و تطبيقها على مذهب اهل السنة و الجماعة ، وهذا يدل على غاية حمق الرجل و حيلته و تعصبه و عدم فهمه اماكان يستحى من ناظر في كنابه ، ومثله في هذا الممل كمثل من جمع السهام

فى وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذ السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم ينتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يملم انهذه السهام قتلت احباءه و اعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب، ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبه الباطل من باب اقامة الدليل فى غير محل النزاع فانا لاننكران للفمل نسبة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى المخالق الذى خلقه فى الاسود حتى صاربه اسود فقوله تعالى (فويل للذين كفروا) فيه اضافة الكفر الى العبد ولاشك ان كذلك وليس لنافيه نزاع اصلا و الكلام فى الخلق الافى الكتب والمباشرة وقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) لاشك ان الكتابة تصدر من يدالكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال و الكلام فى الخلق والتائير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق ألم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية والتائير هذا من عندالله ليشتروا به ثمنا قليلا فوبل لهم هما كتبت ايديهم و وبل الهم هما يكسبون) صرح بالكسب و ان كتابتهم كسب لهم لاانه خلق لهم وقس عليه باقى ما الايات المذكورة.

واقول

النص كما ذكره هو ما يحتمل الخلاف لكن لابحسب الاحتمالات السفسطائية والاوهام والالم يكن نصاصلا بل بحسبطريقة الاستعمال وافهام اهل اللسان كماهو نابت في هذه الايات الكريمة لان نسبة الفعل الاختياري الي ناعله انما يفهم منها تاثير الفاعل في الفعل واحداثه إياه ولايتصور عاقل ان نسبة الفعل الاختياري الى الفاعل ذي القدر تو الاختياري عبارة عن كون الفاعل محلافقط فلابقال مانحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختياري عبارة من كون الفاعل محلافقط فلابقال مانحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختياري الفاعل لم المنافق المحلية لايمرفها العرب وسموها الكسبونسبة الى الخالق وحملوا الكناب الفريز على المطلاحهم المتاخر ولاجل ماذكر نا لم يتعرض المصنف لتاويل الرازي لووقع منه المن اجوبتهم تدور مدار الكسب الخرافي ولوكان له جواب ذوبال لما تركه الخصم وتعرض للكسب، فالحقان تاويل الايات بمثل ذلك يعد من تحريف الكلم عن مواضعه

ويوجب اسقاط الكتاب العزيزعن الحجية ادلانص في الكتاب الا ويمكن فيه مثل ذلك التاويل.

واما استشهاده بتتمة الاية فمن المجانب لان المراد بالكسب فيها هو طلبهم لذلك الشمن القليل ولذا جعل تعالى الويل على كل من الكتابة والكسب منفردا، ومن الجهالات المثل الذى ضربه مشيرا به الى ان الآيات من ادلة الاشاعرة و كانت سهامالهم على خصومهم ولم ينكر ذوفهم انها من ادلة العدلية و غاية ماعند الاشاعرة تاويلها بالكسب الساقط فانظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا.

قال المصنف نور الله ضريحه

(الثانى) ماورد فى القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى (اليوم تجزىكل نفس بما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . وابراهيم الذى وفى . و لاتزروازرة وزراخرى. لتجزىكل نفس بما تسعى . هل جزاه الاحسان الا الاحسان . هل تجزون الالا بما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر امثالها . و من اعرض عن ذكرى . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم .)

وقال الفضل

مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفرو الايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله وتمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلاللاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختاو المسك ويحرق الحطب و الحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال المجزية هل هي مخلوقة لله تعالى اوللعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان ما في الايات ليس دليلا لمذهبه.

واقول

لاريب ان المدح والذم تابعان لحسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح قدلا يعتبر فيهما القصد والاختيار لعدم كون متعلقهما من الافعال الاختيارية بلمن الصفات الذاتية كصفاء اللؤلؤ وكدرته وجمال الوجه وحدنه وقد يعتبر فيهما القصد والاختيار لتعلقهما بالفعل الاختيارى ، فان الفعل الاختيارى لووقع بلاقصد لم يوصف بالحسن و القبح ولا يحمد عليه الفاعل ولايذم كفعل النائم فان النائم اذا صدرت منه كلمة الايمان و الكفر لم توصف بحسن ولا قبح منه ولا يحمد عليها ولايذم وكذا لايذم الشخص على الفعل اذا أكر معليه كماوقعت كلمة الكفر من عمار باكر اوقريش فلم يذم عليهاو نزل قوله تعالى (الا " منأكره و قلبه مطمئن بالايمان) ولوا نتفي اصل الصدور من الشخصكان الفعل اولى بعدم اتصافه بالحسن والقبح منه وكان الشخص اولي بان لايحمد اويذم عليه سواء لسم يرتبط به الفعل اصلاام ارتبط به بنحو المحلية اوالالية بلااختيار ولاتأثير فان الحجارة لاتحمدولا تذم على الايلام ولايحسن منها ولايقبح وانمايحمد الرامي اويذم علىالايلام لحسنه منه اوقيحه بحسب الوجوه والاعتبار كضرب اليتيم تأديبا اوعدوانا وكذا الحال في الانسان بناء على صدورفعله من الله تعالى فانه لايحسن من الأنسان ولايقبح ولا يحمد عليه ولايذم لعدم تأثيره في الفعل اصلا ومجرد كونه محلالفعله تعالى وصيرورته آلة و تسميته في الاصطلاح اللفظي كاسبا لايقتضي حسن الفعل منه ارقبحه ولاحمده عليه اوذمه مادام غير مؤثر فيه بوجه اذليس هـو الاكالحجارة فحينئذ يكون تعلق المدح و الذم في القرآن بالمؤمن والكافر دليلا على الصدور منهما والنائير لهما.

وأما الوعدوالوعيد فلامعنى لتعلقهما بالشخص لكونه محلاللافعال اذام يستند اليه شيء حتى يجزى به والتشبيه بايثار المسك واختياره واحراق الحطب والحشيش خطأ لان الكلام في صحة الوعد والوعيد وبالضرورة لايصح وعدالمسك وايعادالحشيش على انحرق الحطب ليس ظلما له اذلاشمور له بخلاف تعذيب الانسان فلامعنى لقياس المؤمن و الكفر على المسك والحطب

واما ماذكره من ان المباشرة والكسب لاكلام في انهما من العبد ف أن أرادبه انهما منه حقيقة كان خروجًا عن مذهبه وشركا بمعتقده لأن كل مافي الوجود من الله تعالى و ان اراد انهما منه اصطلاحا وبمجرد التسمية اللفظية لم يحصل به الجواب.

قال المصنف اعلى الله منزلته

(الثالث) الآيات الدالمة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى (ماترى في خلق الرحمن من تفاوت. الذى احسن كل شيء خلقه ثم هدى) والكفروالظلم ليس بحسن وقال تعالى (وما خلقنا السموات والارض ومابينهما الإ بالحق) والكفر ليس بحق وقال تعالى (ان الله لايظلم مثقال ذرة. وماربك بظلام للعبيد. وماظلمناهم. لاظلم اليوم. ولا يظلمون فتيلا).

وقال الفضل

مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فال أفعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هـذه الاشياه فالآيات الدالمة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولايلزم الاشاءرةشيءمنها لانهم لايقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذوربل انهم بقولون افعال العباد مخلوقة لله تعالىمكسوبة للمبدوهذا التفاوت والاختلاف والظلم واسطةااكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلافواقع في افعال العبادكما فيسائر الاشياء كالإنسان غيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعـان فيهالامحالة فهذا النفاوت والاختلاف في تذك الاشياء بماذاينسب وباي شيء ينسب فينسب اليه تعالى اختلاف افعال العباد ، واما الاستدلال بقوله (احسن كل شيءخلقه) على ان الكفر ليس خلقه فياطل لان الكفر مغلوق لاخلق ولوكانكل مخلوق حسنا لوجب ان لايكون في الوجود قبيح وهوباطل لكثرةالمؤذياتوالقبائح المتحققة بخلوالله تعالىعلى ماسيجيء ، واما الاستدلال بقوله (وما خلقناالسمواتوالارض وما بينهما الابالحق) على ان الكفر ليس مخلوق الله تعالى لانه ليس بحقفباطل لانمعنى الآية اناماخلقناالسموات والارضالامتلبسين بالحق والصدق والجد لابالهزل والعبث كماقال (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقنا هما إلا بالحق) ولوكان المعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الابكون كل مخلوقحةًا لا فادأن الكفر حق واني ينهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربمافهم ذلك الاعرابي الجاف الحلى الوطن ذلك المعنى من كلام الله تعالى .

واقول

من العجب ان الخصم واصحابه يطلقون افعال الله تعالى على مخلوقاته فاذا جاءوا الى افعال العباد التى هى مخلوقاته فاذا جاءوا الى افعال العباد التى هى مخلوقاته فرعمهم سموها افعال المعلوقين ايزعمون ان الخروج عن عهدة الاشكال بمجردالاصطلاح و التسمية على ان صريح الآية الاولى عدم التفاوت فى خلق الله ومنه افعال العباد عندهم فلايضرنا عدم تسميتها افعالالله تعالى .

واما مازعمه من التفاوت بواسطة الكسب و المباشرة ففيه انهم يزعمون انالله نعالى خالق الاشياء كلها فكل شيء جعلوا فيه التفاوت سواءكان هوالكسب المغيره فهو من خلق الله تعالى فيكون التفاوت فيخلقه وقد نفته الآية فلاينفعهم الفراراليالكسب والمباشرة ، ومن المضحك انه بعد ما زعم ان مذهب جميع المليين تنزيه افعال الله عن التفاوت كذب نفسه باثبات التفاوت في سائر الاشياء كالانسان و غيره من المخلوقات ونسبه مع النفاوت في افعال العباد الى الله تعالى وهو ايضا تكذيب لله تعالى في قوالـــه (ماتري في خلق الرحمن من تفاوت) و منشأه الجهل بمعنى الآية ادليس المراد بالتفاوت فيالآية الاختلاف بالصورة والمادة اوالحسن والاحسنية اونحو ذلك حتى تكذب الآية بلالمراد به الاختلاف بالحسن والقبح ووقوع الخلل وعدم الاتقان في بعضها ولكن الخصم لايرضي بهذا لانه يزعم ان خلقالله متفاوت بالحسن و القبح (فان قلت) لعله فهم من لفظ الخلق المعنى المصدري فلايكون قوله بالتفاوت في المخلوقات تكذيبا للاية (قلت) مع انه لااشعار لكلامه به لوكان كذلك لما احتاج الى دعوى كون التفاوت بواسطة الكسب على انتعليق الرؤية المنفية بالخلق يدل على ارادة المخلوق منه مع ان القول بوقوع النف وت في المخلوقات يستوجب نفي الاتقان و ثبوت النقص فيالله سبحانه بالعجز اوالجهل وهوكفر.

واما مااجاب به عن قوله تمالى (احسن كل شىء خلقه) حيث قال ان الكفر مخلوق لاخلق فغلط واضح بناء على قراءة الاكثر بفتح لام خلقه ليكون فعلافان الآية حينئذ تكون صريحة فى انه تعالى احسن كل شىء مخلوق له، وكذا بناء على قراءته بتسكين اللام

ليكون مصدرا وبدل اشتمال من كل شيء و ذلك لان احسان الخلق انما هـ و باعتبار احسان المخلوق اوبستاز مه كما تشهد له القراءة الاولى ، وكيف يمكن ان يقال انالله سبحانه لم يحسن مخلوقاته وهو ينفى الاتقان و يثبت العجز اوالجهل له سبحانه وما زعمه من كثرة القبائح المؤذية فى مخلوقات الله تعالى يرد عليه معمنا فانه لقوله سابقا بعدم صدور القبيح منه تعالى ان المؤذ أت ليست قبائح لما فيها من المصالح الكثيرة وان تغيلها قبائح من لا يعرف ان الله أحسن الخالقين وان افعاله متقنة منزهة عن القبيح

واماً جوابه عن الاية الثالثة بان معناها انا ما خلقناالسموات والارض الامتلبسين بالحق ففيه ان هذا هو مراد المصنف وهو بالضرورة يقتضى ان تكون مخلوقاته تمالى كلها حقا والا فكيف يكون متلبسا بالحق ومخلوقاته ومصنوعاته من الباطل كما انه لا يكون منزها عن اللعب والعبث اذاكان بعض مخلوقاته لمبا وعبث.

قال المصنف قدساللة روحه

(الرابع) الايات الدالة على دم العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله خلق الكفر في الكافر واراده منه وهولا يقدرعلى غيره فكيف يوبخه عليه وقال تعالى (ومامنع الناس أن يؤمنوا اذجاءهم الهدى) وهو انكار بانظ الاستفهام، ومن المعلومان رجلا لوحبس آخر في بيت بحيث لايمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف في حوائجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى (ماذاعليهم لو آمنوا . مامنعك ان تسجد) و قوله تعالى (مامنعك ادرايتهم ضلوا . فما لهم عن التذكرة معرضين . فما لهم لا يؤمنون . عفاالله عنك لم اذات لهم لا يؤمنون . عفاالله عنك لم المنسون الحق بالباطل . لم تصدون عن سبيلالله) قال الصاحب بن عباد «كيف يامر (لم تلبسون الحق بالباطل و قدره وكيف يطرونه عن المنكرون) و يخلق فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) يصرفه عن الإيمان و يقول (كيف تكفرون) و يخلق فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) و يخلق فيهم المال وصدهم عن سواءالسبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله على الباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن سواءالسبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله عن المناسون الحق بالباطل و قدره و كيف يقول (لم تصدون عن سبيل الله عن المناسون الحق بالباطل و قدره و كيف يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن سواءالسبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله عن الايمان عن المناسون الحق بالباطل وهدهم عن سواءالسبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله عن الايمان عن المناسون الحق بالباطل و قدره و كيف يقول (لم تصدون عن سبيل الله)

وذهب بهم عن الرشد ثم قال (اين تذهبون) واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين)».

وقال الفضل

قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) لكسبهم الكفروهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم ، واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكر نا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لاباعتبار التاثير والخالقية وقد ذكر نا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقى ماذكرمن الاياب المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك و المعاصى فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار الخلق ، واما ماذكره من كلمات الصاحب فهو كان وزيرا متشدقا في الانشاء معتزلياذكر الكلمات على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل ومااحسن ماقيل في اهثال كلامه :

كلامك ياهذا كبندق فارغ خلى عن المعنى ولكن يقرقر

واقول

بعد قولهم ان الله تمالى خالق كل شىء يكون الكسب ايضامن مخلوقاته كماسبق وبكون المبد عاجزا عنه كاسل الفعل فلا يصح توبيخ العبد عليه ايضا ومازعمه من وجود القدرة على الكسب ان ارادبها القدرة المؤثرة فيه فقد خرج عن مذهبه حيث يقول لامؤثر الاالله تعالى وكل شىء مخلوق و ان ارادبها غيرالمؤثرة فهى لا تصحح التوبيخ مع ان مثلها عندهم متملق باصل النعل فلاداعى للقرارالى الكسب، و اهاما زعمه من ان هذا بلزمنا فى العلم فقدمر مرارا مافيه من التها عنده التوادية المناسبة ال

و اماكون الصاحب رحمه الله و رَبَّرُ أَمتثمدقا في الانشاء فلاينا في علومكانته في لعلم كماهومعلوم لكل احد و تشهدبه رصانة مماني كلامه المذكور، و مازعمه انه كان معتزليا فهو كما زعمه الذهبي ان السيدالمرتضى ره كان معتزليا ومن نظر احوال الصحب عرف انه شريف الحسب امامي المسدهب عريق الولاء لاهل البيت لايتحكم على الحق بلعل وليت ، و لينظر المنصف أن الخالي عن المعنى هو كلام الصاحب اوكلام الخصم.

قال المصنف رقع الله في لخلد اعلامه

(الخامس) الآيات التى ذكرالله فيها تخيير العباد فى افعالهم وتعلقها بمشيتهم قال تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. اعملوا ماشتم فسيرى الله عملكم. لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره وفمن شاء اتخذ الى ربه مآيا) وقدانكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقولم (سيقول الذين اشركوالوشاء الله مااشركنا و قالوالوشاء الرحمن ماعبد ناهم)

وقال الفضل

هند الآيات تدل على أن للعبد مشية وهذاشى، لا ربب فيه و لاخلاف لنافيه بل النزاع في ان حند المنه التي للعبد هلى مؤثرة في الفعل موجدة اياء اوهي موجبة للمباشرة و الكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبدغير نافعة له ، واما قوله قدا نكر الله تعالى على مزنفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقول ه (سيقول المنين اشركوا لوشاء الله مااشركنا) فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعننا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الاترى الى قوله (و لوشاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا) كيف بسب عدم الاشراك الى المشية ولولاان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب و في الاشانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخان لم يكن فرق بين الاولى والثانية و الحال ان الاولى ولردة للانكار على ذلك م وهومنقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار في يتام المتالى من غير انكار في المتامل ليظهر على فالحق .

واقول

صريح الآيات ارجاع الايمان و الكفر و نحو هما الى مشية المبد و لامعنى الارجاع اليها بدون تاثيرها ثمان ايجاب المشية للكسب كمازعمان كان بمعنى تاثيرها فيه فهو خلاف مذهبهم والا فلا يصح الارجاع اليها ، و اماما ذكر ، من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب الى مشية الله تعالى الى آخره ففيهان صريح الاية احالتهم اصل الشرك الى مشية الله تعالى ولايفهم من الاية انهم يعدون الشرك ذنبافضلا عن احالتهم جهة الذب الى مشية الله تعالى ، وامامازعمه من انه لولا الجمع الذى ذكره لم يكن فرق بين الاولى و الثانية ففيه ان الفرق واضح لان الاولى في مقام الانكار على من نفى المشية الدؤ ثرة فعلاعن نفسه و اضافها الى الله تعالى و الثانية في مقام فرض مشيته تعالى وانه لوفرض تعلقها بعدم الشرك لما الشرك وانه لوفرض تعلقها بعدم الشرك لمااشر كوا.

قال المصنف اعلى الله مقامه

(السادس) الآيات التي فيها امرالعباد بالافعال و المسارعة اليها قبل فواتها كقوله تمالي (وسارعوا الى مغفرة من ربكم. اجيبوا داعي الله وآمنوابه . استجيبوا لله و للرسول. يأيها الذين امنواار كعوا واسجدواواعبد واربكم. فامنوابه خيرالكم . واتبعوا احسن ما انزل اليكم. وانبيوا الى ربكم)وكيف يصح الامربالطاعة و المسارعة اليهامع كون المامور ممنوع عاجزا عن الاتيان وكمايستحيل ان يقال للمقعد الزمسنةم و لمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذاههنا.

وقال الفضل

أمر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف و قدسبق فائدة التكليف وانه ربما يصير داءيا الى اقبال العبد الى الله الله الله الله التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما لا يحسن ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب و المقاب عقيب الطاعة و المعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق و يحكم ما يريد، واماقوله كيف يصح الامر بالطاعة و المامور عاجز فالجواب ماسبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتانير لافي الكسب و المباشرة و

واقون

قدعرفت ان هذاكله من الهذيان او التمويه فلا يحسن بنااضاعة الترطاس لاجله مرة اخرى .

قال المصنف طاب ثراه

(السابع) الآيات التي حثالله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين . فاستمذ بالله من الشيطان الرجيم .استعينوا بالله) فاذاكان الله تعالى خلق الكفر و المعاصى كيف يستعان ويستعاذبه و ايضايلزم بطلان الالطاف و الدواعى لانه تعالى اذاكان هوالخالق لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى ولكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى (أولايرون انهم يفتنون فى كل عام مرة اومرتين ولولاان يكون الناس المقراحدة . ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض . فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)

وقال الفضل

خلق الكفر و المعاصى لايوجب ان لايستمان من الخالق و لايستماذبه فان الاستمانة والاستمادة لاجل أن لايخلق مايوجب الاستمانة والاستمادة و اوكان الامركما ذكروا لانسدباب الدعاء والطلبمن الله تمالى لانه خالق الاشياء وهذامن الترهات التى لايتفوه بهاعاقل فضلا عنفاضل .

واقول

الاستعانة طلب اعانة المعين على فعل المستعين فاذاكان الفعل والاثرية وحده كيف يحصل معنى الاستعانة كماان الاستعاذة بهتعالى من الشيطان انماتكون اذاكان للشيطان انر فاذاكان الاثرية وحده كيف يستعاذبه من غير المؤثر، هذاهومراد المصنف لاما فهمه الخصم ودعوى ان الاستعانة والاستعادة لاجل ان لايخلق موجبهما دعوى شبيهة بالكسب في عدم ظهور معناها ، مع انها لانف في وجه الاستدلال الذي ذكر ناه فنحن ندعوه سبحانه بان يعيننا على فعل الخير ويعيذنا من فعل الشيطان وشره و باب دعائه تعالى مفتوح للسائلين. وقد تغافل الخصم عماذكره المصنف من ازوم بطلان الالطاف والدواعى

لمجزء عن الجواب ولمله عن غفلة لان من كانت بضاعته دعوى الكسب و تحوه لا يمجز عن الجواب.

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثامن) الایات الدالة علی اعتراف الانبیاه بذنوبهم واضافتها الی انفسهم كقوله تمالی حكایه عن آدم ع (ربنا ظلمنا انفسنا) وعن یونسع (سبحانك انی كنت من الظالمین) و عن موسی ع (ربی انی ظلمت نفسی) وقال یعقوب لاولاده (بل سولت لكم انفسكم امرا) وقال یوسفع (من بعدان ترخ الشیطان بینی وبین اخوتی) وقال نوح ع (ربی انی اعوذبك السالك مالیس لی به علم) فهذه الآیات تدل علی اعتراف الانبیاء بكونهم فاعلین لافعالهم .

وقال الفضل

اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لايدل على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدعمى هوهذا و فيه الننازع فانكل انسان يعلم انهفاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيه دلالة لمدعاه.

و اقول

سبق ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح الدلالة على ايجاده اياه و ان الكسب بالمعنى الذى فسره بهانما هوعبارة عن نسبة محلية لافاعلية فتكون الآيات دليلا واضحاعلى المطلوب، وقوله (ان الكلام فى الخلق والايجاد) مسلم و الآيات دالة عليه فان الخلن لغة هوالفعل وان كان ينصرف فى الاستعمال الى فعل الله تعالى خاصة ولذا يتقصده الخص ليستبشع السامع من دعوى الانبياء فى انفسهم الخلق ولم يعلم ان الله تعالى نسبه الى عيسى فقال (واد تخلق من الطين) و نسبه الى غير ه فقال (واد تخلق من الطين)

قال المصنف طاب مثواه

(الناسم) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم و معاصيهم كانت منهم كقوله تعالى (ولوترى اذ الظالمون موقوفون عندربهم) الى قوله (أنحن صددناكم عن البدى بعداد جاءكم بلكنتم قوما مجرمين) وقوله تعالى (ماسلككم فى سقر قالوالم نكمن المصلين . كلما ألتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) الى قوله تعالى (فكذبنا) و قوله تعالى (اولئك ينالهم نصيب من الكتاب . فذو قوا العذاب بماكنتم تكسبون)

و قال الفضل

اعتراف الكفاريوم القيمة لظهور ماينكره المعتزلة و هوان الكسب من العبد والخلق من النه التخلق من النه المنافقة التحليق ألا ترى الى قوله تعالى لهم يوم القيمة (فذوقو اللعذاب بماكنتم تكسبون) اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة و كل هذا يدل على ان المبدكسبا يو اخذبه يوم القيمة و يجزى بهولا يدل على ماهو محل النزاع وهو كونه خالقالفعله وموجداً اياه فليس فيها دلالقعلى المقصود .

و اقول

التعلل بالكسب عليل لانهمعنى حادث اخترعه الاشاعرة فكيف تحمل عليه الآية و الحال ان معناه اللغوى العمل ، وهل يفهم عربى ان معنى الآية فذو قوا العذاب بما انكم محل لفعل اناخلقته وهل يصح من العدل ان يذيقهم العذاب لاجل جعله لهم محلا لفعله وكذا الآيات الاخر صريحة في المطلوب لماعرفت من ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح في ابجاده اياه.

قال المصنف قدس الله نفسه

(العاشر) الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال تعالى (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا . قال ربسي ارجعوني لعلى اعمل صالحا . ولوترى أذا لمجرمون ناكسو رؤسهم عندر بهم ربنا ابسرنا وسمعنا فا رجعنا نعمل صالحا . او تقول حين ترى العذاب لوان لى كرة فاكون من المحسنين) .

وقال الفضل

التحسرو طلب الرجمة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركا، لله تعالى كماهو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة و تابعيهم وليس في هذه الايات دليل على مدعاهم .

واقول

سبق ان الكسب كاصل الفعل لااتر للعبد فيه فكيف يتحسر لوقوعه منه والمؤثر غيره وكيف يطلب الرجمة للعمل وهوعودعلى بدءلان العمل لفيره ولاقدرة له على الدفع وما الفائدة بالرجمة و المحسن مشل المسيء عند الاشاعرة في تجويز العذاب ولعله يكون الامرفيها اسوأ، ونتيجة مقالتهم ان الله سبحانه خلق في العبد الكثر والمعصية رجعله محلالها بارادته من دون اثر للعبد اصلا ويعاقبه عليهما باشد العقاب يخلق فيه التحسر وطلب الرجمة ولا يجيبه اليها ويخلق فيه الاعتراف بالظلم و هوخلق الظلم فيه و يخيره في افعاله ولاخيار لهوم ع ذلك لاجور ولاسفه في فعله بل كله عدل و رحمة و صواب ماهذا الاشيء عجاب.

قال المصنف اعلى الله مقامه

فهذ، الآيات و امثالها من نصوص الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه فماعذر فضلائهم ، وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص و نبذتموها ورا، كم ظهريا الا بالطلبنا الحياة الدنيا و آثر ناها على الآخرة وماعذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم و اتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الآيات و قدجاء كم بها النذير وعمر ناكم ما يتذكر فيه من تذكر الابانا قلدنا آباء ناوعلما من عنو فحص ولا بحث ولانظر مع كثرة الخلاف و بلوغ الحجة الينا فهل يقبل عذر هذين القبيلين وهل يسمم كلام الفريقين .

وقال الفضل

قدعرفت فيمامضي ان النص مالا يحتمل خلاف المقصودوقد تلمت في كل الفصول من استدلالاته بالا بات انهادالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه ، والمجب

انه يفتخر ويباهى باتيانها ثميقول ماعذر علمائهم و عوامهم، فنقول اماعذر علمائهم فانهم و يفتخر ويباهى باتيانها ثميقول ماعذر علمائهم و عوامهم، فنقول اماعذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة آلهناكنا نعلم انه لاخالق فى الوجود سواك وانتخفر لنا فيفضلك و كرمك و لك كسبنا المعصية اوالطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فيفضلك و كرمك و لك المتصرف كيفشت ، واماعذر عوامهم فانهم يقولون آلهنا ان نبيك محمدا صامرنا النكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا فى امته السواد الاعظم كان اهل السنة فدخلنا فيهم و اعتقدنا مثل اعتقادهم وراينا المعتزلة وحسن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية و يهربون من كل شاهق الى شاهق ولونسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم.

واقول

قدسبق انالنص مالايحتمل الخلاف بحسب فهم اهل اللسان وانالآيات الكريمة كذلك و نحن نكل الى السامع قوله (دالة على خلاف مقصوده) ، واماما ذكر دفى عند علما تهم عندمن يعلم الحقائق والصادق من الكاذب ويعلم انهم ماقالوا ذلك في الدنيا الالاغواء العوام المساكين و تلبيس الحق المبين فيقول لهم كيف تقولون لاخالق في الوجود سواك و انتم تقولون بألسنتكم ما ليس في قلوبكم فانانشاهد اعمالكم تشهد عليكم بخلاف اقوالكم اذ تحتالون للدنيا ومقاصدكم بكل حيلة وتتنازعون عليها بمانرون لكم من كل حول وقوة وكيف تقولون ذلك وهذه آيات الكتاب المجيد تتلى عليكم بنسبة الافعال الى العباد وقد صرح بعضها بلفظ الخلق قال تعالى (واد تخلق من الطين كهيئة واثباته للمنزه عن كل عيبو نقصواى فائدة لقولكم اناكسبنا المعصية وانتم تريدون به واثباته للمنزه عن كل عيبو نقصواى فائدة لقولكم اناكسبنا المعصية مع كسبهافيكم بلاجرم فصير تموه اظلم الظالمين كماهومرادكم بقولكم ان لك التصرف فينافات الله بلاجرم فصير تموه اظلم الظالمين كماهومرادكم بقولكم ان لك التصرف فينافات الله بلاجرم فصير تموه هذا التصرف المطوى على الظلم والجور.

واما ما ذكره فيعذر عوامهم بان نبينا قال عليكم بالسواد الاعظم فعذر بارد لانه يقال لهم (اولا) كيف اخذتم دينكم منهذا الحديث وهو لوصح سندا وتم دلالة لايفيد الا الظن وقدسمعتم قوله تعالى (ان الظن لايغني من الحق شيئًا) وقوله (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) ويقال لهم (نانيا) كيف اخذتم بهذا الحديث وتركتم قول الله تعالى (افان مات اوقتل انقلمتم على اعقابكم) الدال على انقلاب السواد الاعظم بعد رسول اللهُصومارواه معتمدكمالبخارى فيكتاب الحوض من صحيحه انالنبيص اخبر ان الصحابة اذاوردوا عليه الحوض يحال بينه وبينهم ويقال له انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقري ، ويؤخذ بهم الى النار ولا يخلص منهم الا مثل همل النعم، وما رواه اهل صحاحكم وغيرهمان النبيص قال بكون في هذه الامة مثل ماكان في بني اسرائيل حدوا لنعل بالنمل ، و قد ارتدالسواد الاعظم من بني اسرائيل وخالفوا خليفة موسى اخاه هرون ، معان اكثر الناس في عامة الازمنة على الضلالة كما يصرح به الكتاب العزيز في كثير منالآيات ، ويقال لهم (نالثا) كيف علمتم ان المرادبالحديث لزوم انباعالسواد الاعظم حتى في الدين والحال إنه مطلق صالح للتقييد بالف قيد كما قيدتموه إنتم بغير المعصية والظلم ونحوهما فكان يلزمكم الفحص والنظر في الادلة العقلية و النقلية . وقدكان يكفيكم من العقل ان الجبر مستوجب لنسبة الظلم الىالله سبحانه ومن النقل الايات السابقة بل وجدان كل شخصانه يحرم علية اتباع السواد الاعظم في هذه المسئلة لانه يجد من نفسه انه المؤثر في فعله وعليه رايه فيكل عمله . على ان السواد الاعظم هوالعوام فما معنى اتباعه لنفسه وكله جاهل ، الى غير ذلك من المفاسد المانعة من الاعتذار بهذا الحديث.

واما مااشاراليه من امرالتقية فلوذكره المعتذر كان الامر عليه اشدواخزى اذ يقال له (اولا) ماانكرتم من التقية وقد شرعها الله تعالى فى كتابه العزيز فقال (الا ان تتقوامنهم تقية)وقال تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) و(ثانياً) ان تقية الشيعة ليست الامنكم لانكم اختتموهم وقتلتموهم لتمسكهم بمن امر النبى ص امته بالتمسك بهموانتم اتبعتم الظالمين فى معاداة اهل بيت الرحمة وشيعتهم المؤمنين وآمنتم المشركين والمنافقين والفاسقين وقولكم (يستنكنون من هذه النسبة) حاشا وكلا رأينا عــــلانيتهم تشهد لضمائرهم بالافتخار بموالاة آل محمد الطاهرين ومعاداة اعدائهم كما قال شاعرهم الكميترحمه الله تعالى

ومالى الآآل احمد شيعة ومالى الا مذهب الحق مذهب قال المصنف بلغه الله مناه

و (منها) مخالفة الحكم الضرورى الحاصل لكل احدعندها يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ال ذلك الفعل يصدرعنه و لهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة وبعظه ويزجره عن تركه و يحتال عليه بكل حيلة و يعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل مايكرهه ويعنفه على فعله و يتعجب من فعله ذلك ويستطرفه و يتعجب المقالاء من فعله ذلك ويستطرفه و يتعجب المقالاء من فعله وهذا كله دليل على فعله ويعلم بالضرورة الفرق بين امره بالقيام و بين امره بايجاد السموات و الكواكب ولولا ان العلم المضرورى حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لماصح ذلك.

وقال الفضل

الطلب من الغير للفعل و نهيه عن الفعل للحكم الضرورى بانه فاعل الفعل و هذا لا ينكر الا من ينكر الضروريات وقدمر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس و لهذا نطلب منه و نتلطف و نـزجر و نعدو نوعد و كل هـذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق و انهما متحدان او متغايران و هذا ليس بصرورى و من ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل.

ھاقول

ماذكره المصنف من التلطف فى الاستدعاء ونحوه دليل ضرورى على كون العبد موجدا لفعله ومؤثرا فيه كماهو مذهبنا ومجرد محليته لفعل فاعل آخرمم عدم الاثرله ايضا فى المحلية كماهومذهبهم لايصحح التلطف ونحوه، وهذا مسن اوليــات الضروريات ولكن الخصم يستعمل المغالطة و التمويه فادعى انهم يقلولون بمباشرة المبدللفمل وانها غيرالايجاد فان ارادانها فعل آخر للعبدمن آثاره فهومخالف المذهبه وان اراد انها عبارة عن محلية العبدلفعل الله بلاائر للعبد فيهااصلالم يرتفع الاشكال بمخالفتهم للحكم الضرورى كما اوضحه المصنف، وليتشعرى اذا استعمل الانسان التمويه في دينه اليوم فهل يراه منجيه غدايوم تكشف الحقائق ويظهر الكاذب من الصادق، فليحذر العاقل وليعتبر من يريد خلاص نفسه يوم حلوله في رمسه.

قال المصنف طاب ثراه

وقال الفضل

امر الانبياء عبادالله بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لايتوقف على كون العبدموجداً للفعل لعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلافي الكسب و المباشرة ومختارا و هذا مذهب الاشاعرة وماذكره لايلزم من يقول بهذا بلي يلزم اهل مذهب الجبر وقدعلمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل و يمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياهوشتان بين الاهرين فكل ماذكره لايلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء.

واقول

لم يرد الخصم بقوله فاعلا مستقلا فى الكسب نائير قدرته فيه فانه مناف لقولهم لامؤثر فى الوجود الالله تعالى بل ارادمجرد محليته للفعل بلانائير له فى الفعل والمحلية غاية الامر انه يقترن بالفعل قدرة له و اختيار و همالا يصححان امره و نهيه مالم يكن لهماناً ثير ألبتة فيرد عليهم ما ذكره المصنف ره فليس امر العباد و نهيهم الابمنزلة المراجحادات ونهيها .

قال المصنف اعلى الله درجته

و (منها) انه يلزمهنه سدباب الاستدلال على وجود الصانعوالاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة و يفضى السى القول بخرق اجماع الامة لانه لايمكن اثبات الصانع الابان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمعمنع حكم الاصل فى القياس وهو كون العبد موجدا لايمكنه استعمال هذه الطريقة فينسدعليه باب اثبات الصانع.

و ایضا اداکان الله تعالی خالفا للجمیع من القبائح وغیرها لمیمتنع منه اظهار المعجزعلی یدالکادب و متی لمیقطع بامتناع ذلك انسد علینا باب اثبات الفرق بین النبی و المتنبی.

وايضا اذا جازان يخلق الله تعالى القباتح جازان يكذب فى اخباره فلايونق بوعده ووعيده و اخباره عناحكام الاخرة و الاحوال الماضية و القرون الخالية.

وايضا يلزم منخلقه القباتح جواز ان يدعواليهاوان يبعث عليها و يحث ويرغب فيها ولوجاز ذلك جازان يكونمارغب الله تعالى فيهمن القبائح ،فتزول الثقة بالشرايع و يقبح التشاغل بها.

وایضا لوجاز منهتمالیان یخلق فی العبد الکفروالاضلال و یزینه له و یصده عن الحق و یسده عن الحق و یسده عن الحق و یستدرجه بذلك الی عقابه للزم فی دین الاسلام جوازان یكون هوالکفروالضلال مع انهتمالی زینه فی قلو بناوان یكون بعض الملل المخالفة للاسلام هوالحق و لکن الله تمالی صدنا عنه وزین خلافه فی اعیننا ، فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجویز ماهم علیه هوالحق و اذالم یمکنهم القطع بان ماهم علیه هوالحق و اذالم یمکنهم القطع بان ماهم علیه هوالحق

و ماخصومهم عليه هوالباطل لم يكونوا مستحقين للجواب .

وقال الفضل

في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم (منها) انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع و كونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجدا فعاله و ذكر في وجه العلازمة شيئا غريبا عجيبا ، وهوانا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياساعلى افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجد الايمكنه استعمال هذه الطريقة و اثبات هذه العلازمة من المضاحك (اما اولا) فلانه حصر حادثات العالم في الانسان ولواسم يخلق الانسان و افعاله اصلاكان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجوب و وافعاله اصلاكان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجوب العلان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت و (اما ثانيا) فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجد فعله و لم يذكر هذه الفلازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جداً و (امانالنا) فلانه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله ومن اين ينهم هذه الملازمة تمادي بالافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذبانات لايتفوه بهاالاامثاله في العلم والمعرفة .

نم استدل على بطلان كونه خالفا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على بدالكاذب وقداستدل قبل هذا بهذا مرارا وأجبناه في محاله ، وجواب هذا وهاذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة و الوعد و الوعيد وغيرها انانجزم بالعلم العادى و بماجرى منعادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على بدالكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية ، وان كان ممكنا بالذات لانسه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا ، فكل ماذكره من لزوم جواز تزيين الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ماعليه الاشاعرة من اعتقادالحقية يمكن ان يكون كفر او باطلا فلايستحقون الجواب ، فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كسائر العاديات و نحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لا يجب عليه شيء ولاقبيح بالنسبة اليه.

واقول

ينبغى بيان مقصود المصنف و توضيح بعض كلامه ليعرف منه خبط الخصم فنقول: ذكر المصنف انه يلزم من القول بان العباد غيرفاعلين لافعالهم لوازم اربعة .

(الاول) سدباب الاستدلال على وجود الصانع واستدل عليه بقوله (لانه لايمكن اثبات الصانع الابان يقال)الي آخره وتوضيحه انهم اختلفوافي ان المحوج الي الصانع هل هوالامكان اوالحدوث اوالمركب منهما اوالامكان بشرط الحدوث واختار الاشاعرة الثاني كماذكره الخصم سابقا وعلى مختارهم يتوقف اثبات الصانع على قـولنا العـالم حادث و كلحادث محتاج الى محدث ، و لادليل على الكبري الااحتياج افعالنا الينك وقباس سائر الحوادث عليها في الحاجة الى محدث فاذامنع الاشاعرة الاصلوهواحتياج افعالنا الينالعدم كوننا موجدين لهاولم يكن فيسواها من الحوادث دلالة على الحاجة الى المحدث انسد عليهم باب اثبات الصانع، فالمصنف قد حصر الدليل على الكبرى بحاجة افعالنا الينا لاانه حصر الحادثات في افعال الانسان كمافهمه الخصم (فان قلت) نقس حدوث الحوادث يدل على وجود المحدث بلاحاجة الى القياس على افعالنا (قلت)لانسلم ذلك مالم يرجع الى التعليل بالامكان بلحاظ ان ماتساوى طرفاه يمتنع ترجح احدهما بلامرجح و هوخلاف قولهم بان العلة المحوجة هي الحدوث لا الامكات ، فنفس الحدوثمع قطع النظرعن الامكان لايقتضى الحاجة الىصانع لجواز الصدفة فلا بدلهم مر_ القول بانا فاعلون لافعالنا و انها محتاجة الينا ليقاس عليها سائر الحوادث و تتم كلة الكرى.

(اللازم الثاني) سدباب الاستدلال على كونه تعالى صادقا و استدل عليه المصنف بقوله (وايضا لوجازات يخلق الله تعالى القبائح جازان يكذب فى اخباره) وتوضيحه انه اذاجازان يخلق تعالى الكذب الواقع من الناس و سائر القبائح فقد جازان يكذب فى كلامه اللفظى ادلافرق بينان يخلقه فى شجرة اوعلى لسان جبرئيل او السنة الانبياه لان جميع الكذب انماهى خلقه فى لايوتىق بوعده وسائر اخباره كماسبق موضعا.

(الثالث) سدباب الاستدلال على صحة النبوة واستدل عليهالمصنف بقوله (وايضا

اذاكان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح و غيرها) و هوغنى عن البيان و المـــلازمة فيه ظاهرة .

(الرابع) سدباب الاستدلال على صحة الشريعة واستدل علمه المصنف مامرين (الاول) قوله (وايضا يلزم من خلقه القبائح جوازان يدعواليها)و توضيحه ان خلق الشيء يتوقف على ارادته وهي تتوقف على الرضا به كماسبق فاداكان تعالى خالقا للقبائح كان مربدالها و راضابها واذا ارادها ورضى بهاجازان يدءواليها وببعث الرسل لاجل العمل بها ويرغب فيهاواذا جاز ذلك جاز ان يكون مارغب فيهوبعث بهالرسل من القبائح فتزول الثقة بالشرائع و يقبح التشاغل بهالجواز ان يكون ماتدعواليه قبيحا (الثاني) قـولــه (و ايضالوجاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والاضلال) و هولايحتاج الىالبيان. ولاربب انسد باب الاستدلال على تلك الامور خرق لاجماع الامة ، فظهر أن المصنف ذكراللوازم الاربعة ووجه لزومها لهم لكن على طريق اللف و النشر المشوش لانه قدم دليل اللازم الثالث على دليل الثاني فلم يتضح للخصم كلام المصنف ر. معغايةوضوحه وقد تشبث للجواب عن بعض الادلة بانه محال عادة ان يخالف الله تعالى عادته حيث جرى في عادتهان لايظهر المعجزة على يدالكاذب وان لايكذب في اخباره وأن لايبعث الى القبائح ولايحث عليهاولايزين الكفرفي القلوب الى نحوذ لكممارتب المصنف جوازه على جواز خلق الله سبحانه للقبائح، وفيه كمامركثيرا إنا نطالبه بمستند العادة وهمذه الامور غيبية ثم مامعني العادة فيمان شريعة الاسلام وماعليه الاشاعرة دونغيرهما حق وقداوكلنا جملة مماخبط به الخصماليفهم الناظر لئلايحصل الملل منالبيان .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

و (منها) تجويز أن يكون الله تعالى ظالما عابثا لانه لوكان الله تعالى هوالخالق الاقعال المباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجازان يخلقها لاغيرحتى تكون كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثالاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

نموذ بالله من التفوه بهذه الترهات وانى يلزم هذا من هذه المقيدة و الظلم والعبث من افعال العباد ولاقبيح بالنسبة اليه وخالق الشى غيرفاعله، و هذا الرجل لايفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته ناش من عدم هذا الفرق، الايرى الله خالق السواد فهل يجوزان يقال هو الاسود كذلك لوكان خالق الظلم و العبث هل يجوزان يقال انه ظالم عابث نعوذ بالله من التعصب المؤدى الى الهلاك ثم ان هذا الرجل بحصر القبيح في افعال الانسان ويدعى ان لاقبيح ولاشرفى الوجود الاافعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غيرافعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير و الحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقولان هذه الاشياء غيرمخلوقة لله تعالى فاذا قال انها مخلوقة لله تعالى فمن عنادن يلزم ماألزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة.

واقول

لاتنفعهم الاصطلاحات الصرفة وان الخلق غيرالفعل كماسبق و ولوسلم فالمصنف يلزمهم بانه اداكان الله تعالى خالقا للقبائح كالظلم و العبث فقد جازان تكون مخلوقاته كلها منهافلا يكون في الكون الاماهو من جنس العبث والظلم واللواط والزنا والقيادة والفساد في الارض و نحوها فاذا جاز ذلك عندهم فقد جوزوا السبكون الله سبحانه عابثا ظالما ادلاشك لكل عاقل ان من تكون مخلوقاته هكذا لاغير يكون عابثا ظالما تعالى الله عن ذلك علو اكبيرا وقوله لاقبيح بالنسبة اليه قدع فتانه باللغواشبه.

واما مازعمه من انخالق الصفة غير المتصف بهافنيه انه عليه لا يصح وصف الله تمالى بالصفات الفعلية فلايقال لههاد ورحمان ورازق لان الهداية و الرحمة و الرزق مخلوقة له ولا محيى ولامميت ولامعزو لامذل الى غير ذلك فالحق ان الصفات منها مايكون التلبس بمبدئها باعتبار ايجاده كالظالم والعابث والهادى والمحيى والصارب و نحوه ما و منها مايكون التلبس به باعتبار قيامه وحلوله بالموصوف كالحي والميت والابيض والاسود و نحوها ومنهاغير ذلك كماسبق بيانه فحينة ذلا وجه لنقض الخصم بالاسود في محل الكلام

من تحوالظالم والعابث واللاعب كن من هذه المشتقات على من اوجد مبادئها وهي الظالم والعابث واللاعب لاسبمااذا اختصت مصنوعاته بهذه المبادى واما مااور دممن النقض بخلق الخنزير و حود بدعوى انها قبائح فقد مرانهالم تخلق الالحكم و مصالح فيهافلاتوصف بالقبح واقما والرصفت به تسامحا و ببعض الجهات على ال القبح المتنازع فيه هوالقبح في الافعال و هوالمعنى الثالث الذي ذكره و القبح في الاعيان لا يكون الابالمعنى الثانى وهومعنى الملامة و المنافرة الذي ليسهو محلا للنزاع باعترافهم.

قال المصنف عطر الله ضريحه

و (منها) انهبازم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله تعالى و وصفه بالاضداد والانداد والاولاد و شتمه وسبه فلوكان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لـكان فاعلا للا فعال كلها و لكل هذه الامور و ذلك يبطل حكمته لان الحكيم لايشتم نفسه وفي نفى الحكمة الحاقه بالسفياء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية.

وقال الفضل

و نحن نقول نموذ بالله من هذه المقالة المزخرفة الباطلة وهذا شي انشأله له الفرق بين الخالق والفاعل فان الله يخلق الاشياء فالسب والشتم له وان كانا مخلوقين لله تمالى فيما فعل العبد و المذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شاتمالنفسه و خلق هذه الافعال ليسسفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذبالله من هذا، لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم له والسابله وارادادخاله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النارفاي سفه في هذا .

واقول

لوسلم ان الخالق غيرالفاعل فلابرتفع السفه لانهانما ينشأ من ايجاد الشخصسب نفسه وماينقصه سواء سمى خلقاام فعلافان مجرد الاصطلاح لايدفع المحذور ولكن هذا ليس باعظم من قوله بارادة الله سبحانه ادخال عبده النارفية سبباليه بجمله محلالسبه وسائر القبائح مع عجزه عن الدفع لتحصل الغاية وهي تعذيب عبده الضعيف الاسير باشدالهذاب

والحال انهلاحاجة الى هذاالتسبب المستهجن لانه يصح عندهم أن يعمنب عبده ابتدا. و بلاسبب فمااعجب اقوال هؤلاء ومااقبحها وما اجراهم على الله العظيم.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) انه يلزم مخالفة الضرورة لانهلوجازان يخلق الزنا و اللواط لجازان يبعث رسولا هذا دينه ولوجازذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الاللمعوة الى السرقة والزناواللواطو كل القبائح و مدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم لموسب رسوله وعقوق الوالدين وذم المحسن ومدح المسى.

وقالالفضل

لواراد من نفى جواز بعثه الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنهه لانه لا يجب على الله عمل و ان الد لا يجب على الله في و ان الراد الوقو ع فنحن نمنع هذا العلم المادى يفيد ناعدم وقوع هذا فهو محال عادة و التجويز العقلى لا يوجب وقوع هذه الاشياء كماعر فته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة وامخالفة للضرورة في هذا المبحث

واقول

يمكن اختيار الشق الاول لان الله سبحانه اوجب على نفسه الهدى وقصدالسبيل حيث قال ان علينا للهدى و على الله قصد السبيل ولاربب ان ارسال الرسول بتلك الفواحق والقبائح وقطع السبيل مناف للهدى وقصد السبيل ويمكن اختيار الشق الثانى لحكم الكل بامتناع ان يبعث الله تعالى رسولا بهذا الدين لانه من اظهر منافيات الحكمة واعظم النقص بالملك العدل فهو ممتنع عقلا بالغير بل مثله نقص فى حق اقل العقلا ، ويمكن اختيار الشق الثالث اعنى الوقوع احتمالا لانه اذا جازان يخلق سبحانه تلك القبائح احتمانا ان يكون قد بعث بهارسولا ودعوى العلم المادى بالعدم ممنوعة اذلم يطلع احدانا على جميع الانبياء وشرائعهم ولم نعرف منهم الاالنادر فلعل هناك نبى اوانياه هذه شريعتهم لم يتبعهم احد اواندرست اممهم ولاعجب من الخصم اذ انكر على دعوى الضرورة فان امرهم مبنى على نكرالضروريات .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اشد ضررا من الشيطان لان الله لوخلق الكفر في العبد نم يعذ به عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لايمكن ان يلجأ والى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى (وما كان لى عليكم من سلطان الاان دعو تكم فاستجبتم لى) ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واماالله سبحانه فانه يضطرهم الى القبائح و لوكان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان و ان يذم الله تعالى الله عن الكافر ان علوا كبير ا

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله يخلق كل شيء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب و خلق الكفر ليس بقبيح لان غايته دخول الشقى الناركما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف فى العبد بماشاء ليس بظلم لانه تصرف فى ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك فى الملك بماشاء ليس بظلم والله تعالى وان خلق الكفر فى العبد ولكن العبد هو بباشره و يكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظروبت دلائل الوحدانية فى الافاق والانفس فهذه كلها ألطاف من الله تعالى بالشيطان الفر المنادى وهو الله تعالى بالشيطان الفارا المن ومن ابن لزم هذا .

واقول

قدخرج بكلامه عن المقصود وتشبث بالتمويهات الصرفة فانكانت غايته من كلامه جمل اثر للعبد والشيطان في الفعل او الكسب فقد خرج عن مذهبه والاله يكن له مناص عن الزام المصنف لهم وقد عرفت تفصيل مافي هذه الكلمات الفارغة عن التحصيل

واما الاجتراء على الله سبحانه فهو ممن قال بما يستلزم هذا الكفر لاممن صوره للردع عنه وماباله اذاكان يتموذمن التفوه بهذه الكلمات يعتقدبحقيقتها ويعلم انجوابه عنها يشتمل على الاقراربها لكن بشيءمن التمويه

قال المصنف ضاعف الله ثو ابه

و (منها) انهيستلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لولم يكن موجداً لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب و العقاب من غير استحقاق منهم واوجاز ذلك لجازمنه تعذيب الانبياء ع وانابة الفراعنة والابالية فيكون الله تعالى اسفه السفها، وقد نز الله تعالى نفسه عن ذلك فقال (افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون) (امنجعل المنقين كالفجار)

وقال الفضل

جوابه اناستحقاق العبدللثواب والعقاب بواسطة العباشرة والكسب وهويستحق الثواب والعقاب بالمباشرة النابة المطيع الثواب والعقاب بالمباشرة الانه يجب على القائابته فالله متعالى عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصى واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفروالعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والا بالسة المراد به نفى الوجوب على الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرازا فلايلزم المحذور

واقول

الكسب والمباشرة انرصادر عن الله تمالى وحده بزعمهم كاصل الفعل لانه خالق كل شيء فكيف يستحق العبدالثواب والمقاب على الكسب وكيف يستجه تخصيص الاستحقاق عليه دون اصل الفعل وكلاهما من الشوحده والعبد محل بالاضطرار ، ثم انها ذا كان العبد مستحقاللثواب بواسطة الكسب كان حكمه بعدم وجوب اثابته مناقضاله اذكيف يكون حقا له على الله تمالى ولا يجب عليه اداؤه له وهو العدل نعم لماكان العقاب حقالله تعالى كان له العفو عنه كما سبق وياتي ان شاء الله تعالى

واما دعوى العادة فباطلة لان الثواب و العقاب غيب و متأخران فما وجه العادة والعلم بها الا ان يدعى العلم العادى باخبارالله تعالى في كتابه المجيد وهو معتوقفه على تبوت صدق كلامه تعالى على مذهبهم غيرتام لانه تعالى ايضا اخبربانه يمحو مايشا، ويثبت واماقوله وهولايستلزم الوقوع فمسلم لكن لايستلزم ايضا عدم الوقوع ويكفينا الاحتمال اذلا يجوز على غير السفيه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة تعالى الله عن ذلك وقد انكر عليهم سبحانه هذا الحكم فقال مالكم كيف تحكمون

قال المصنف اشاى الله مقامه

و (منها) يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافرلانه تعالى اذا خلق الكفر في الكافر لزم ان يكون قدخلقه للمذاب في نارجهنم ولوكان كذلك لم يكر له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لانعد نعمة كمن جعل لفيره سما في حلواء واطعمه فانه لاتعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة واتمرآن قد دلعلى انهتمالى منعم على الكفار قال الله تعالى (الم ترالى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك) وايضا قدعلم بالضرورة من دين محمدص انه مامن عبدالاولة عليه نعمة كافرا واحساما

وقال الفضل

هذا ايضامن غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تمالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعمة وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر أستحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تمالى ليس بقبيح ، ثه ماذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفرور جحه واختاره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفروكسبه وعمل به ولوكان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافروهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة السدين وامثال هدند الاستدلالات ترهات ومزخرة ت

واقول

لاينكر ان الهداية والرسل والدلائل نعمعظام على العبادلكن اذاخلق الله سبحانه الكفر في الكافر واعجزه عن اتباع الرسل والدلائل لم تكن في حقه نعمة بالضرورة وانعا

تكون نعمة عليه اذامكنه من اتباعها وا هله لتحصيل الثواب بعمله الميسور لهوان فوت على نفسه بكفره الاختيارى نعمة الثواب، وهذا هو الجواب عن نقس الخصم على المصنف ره بانه اذا ادخل الله الكافر النار لم تكن له نعمة عليه لاماذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه و اختاره فان هذا انما يكون مصححا لعقابه لالاتبات كو نه منعما عليه كماه و محل الكلام وقد بينا ثبوته على مذهبنا فيكون هو الجواب، ولعل الخصم انما اجاب بهذا ليتمكن بزعمه من الجواب مثله و يقول قلنا في مذهبنا ايضا كذلك و ادخاله لكونه باشر الكفر الى آخره وفيه مع ماظهر لك من ان مثل هذا لا يصلح ان يكون جوابا عن اشكال عدم النعمة على الكافر ليس صحيحا في نفسه لما سبق مرارا من ان الكسب ليس مما للعبد فيه أثر على قولهم فلا يكون مصححا للمقاب

واما قوله ولوكان الواجب على الله تمالى ان ينعم على الكافرلكان الواجب عليه ان لا يدخل النار ففيه ان المصنف أنما قال قدعلم بالضرورة من دين محمد ص أنه ما من عبداً لاولله تمالى عليه نعمة كافراً أو مسلما، و هذا لا يدل على أصل وجوب الانعام على الكافر فضلا عن أن يجب على الله تمالى أن يجمل الكافر محلا لكل نعمة و أن لا يدخله النار.

قال المصنف طيب الله ثراه

و (منها) صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر لانه لامعنى المظالم الا فاعل الظلم ولا المجائر الافاعل المجور ولاالمفسد الافاعل الفساد ولهذا لايصح اثبات احدها الاحال نفى الاخر ولانه لما فعل العدل سمى عادلا فكذا لوفعل الظلم سمى ظالما ويلزم ان لايسمى العبد ظالما ولاسفيها لانه لم يصدرعنه شىء من هذه

وقال الفضل

قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق وبراد به الخلق كما يقال الله تعالى فاعلى الشيء في وقد يطلق وبراد به الماليمين والاعتمال وعلى التقديرين فان المخالق للشي الايكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه وان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق المظلم لايقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولوفرق لم يستذل بامثال هذا .

واقول

اذا اقر باطلاق الفعل على المخلق وانه يقال فاعل كل شيء ويراد خالقه فقدصارا مترادفين وبطل قوله ان خالق الشيء غير فاعله ولوسلم فلا ير تفع الاشكال بمجردهذا الاصطلاح اذبكفينا ان نقول ان من أوجد الظلم والفساد يسمى ظالما مفسداً لفة وعرفا فيلزم الاشكال.

واما قوله (وعلى التقديرين الزالخالق للشي الايكون موسوفا بذلك الشيء) فغلط ظاهر ضرورة ان اكثر صفات الله سبحانه من افعاله كالعادل والرحمن والهادى والمحيى والمميت و نحوها بل صفات الذات ايضا من مخلوقاته بزعمهم لانها مفايرة له وصادرة عنه بالايجاب ثم ان مراد المصنف ره بالآخر في قوله (ولهذا لايصح اثبات احدها الاحال نفى الآخر) هو الاخرالفدلامطلقا وحينتذفلو ثبت الظلم لاحد لم يصح اثبات العدل له في مورد ثبوت الظلم له فلا يصح وصف الله سبحانه بالعادل حال خلقه للظلم و ثبوته له وهو كفر آخر.

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يلزم المحاللانه اوكان هوالخالق للافعال ف عاان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينااولا، والقسمان باطلان اما (الاول) فلانه يلزممنه عجزه سبحانه عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعى منالعبد اذلوكان منالله تعالى لكان الجميعمن عنده ولان القدرة والداعى ان أثرا فهو المطاوب والاكاز وجودهما كوجود اون الانسان و طواه وقصر دومن المعلوم بالضرورة انه لاهد للون و الطول والقصر في الافعال واذاكان هذا الفعل صادر اعنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة البنامنا.

واما (الثاني) فلانه يلزم منهان يكون الله تعالى اوجداى خلق تلك الافعال من دون قدرتهم ودواءيهم حتى توجد الكتابةوالنساجة المحكمتان ممن لايكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لايدله ولاقلم، ووقوع شرب الماء من الجائع في الفاية الريان في الفاية مع تمكنه من الاكل ، ويلزم تجويزان تنقل النملة الجبال والسلايقوى الرجل

الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو ، وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة ، وفي هذا زوال الفرق بين القوى و الضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح.

وقال الفضل

نختار القسم الثانى وهوان خلقه تعالى لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدر تناوما ذكر ممن لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات المادية فهى استبعادات والاستبعاد لا يقدح فى الجواز المقلى نعم عادة الله جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلابدون اليد والقلم ولكن هومن المحالات المادية كمامرغير مره، وماذكر انه يلزم ان تكون القدرة و الداعى اذالم يكونامؤ ترين فى الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع المفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذى يقع عقيب مساس النارعادة و لا يقال لافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذلا تجرى المادة بحدوث الاحراق عين القدرة والداعى الم تجرعادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعى مع انهماغير مؤثر بن .

وأقول

لايخفى انمقصود المصنف هوانهيلزم انتفاءالفرق في صحة نسبة الكتابة الى ذى اليد اومقطوعهالان المفروض عدم دخل القدرة و آلانها في وجود الافعال وذلك باطل بالضرورة وكذا الكلام في تأثير الداعى وليس المقصود امتناع حصول الكتابة مثلا بدون الالاتفانه لاينكر المكانه بل وقوعه في اللوح وغيره.

واما ماذكره من الفرق بين القدرة والداعى وبين اللون و الطول والقصر بجربان المادة فليس في محله لان المصنف رواراد لزوم عدم الفرق في عدم المدخلية والتأثير لالزوم عدم الفرق اصلا والافالفروق كثيرة ولاريب ان عدم الفرق بعدم المدخلية والتأثير خلاف الضرورة فان كل عاقل بدرك مدخلية القدرة والداعى في الفعل و تاثير هما فيه دون اللون و الطول والقصر.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجويزان يكونالله تعالى جاهلااو محتاجا تعالى الله عنذلك علواكبيراً لان فى الشاهد فاعل القبيح اماجاهل اومحتاج معانه ليس عندهم فاعلا فى الحقيقة فلان يكون كذلك فى الغائب الذى هو الفاعل فى الحقيقة اولى .

و قال الفضل

قدمران الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر و خالق القبيح لايلزم ان يكون جاهلااو محتاجا حيث لاقبيح بالنسبة اليه كمافي خلقه لماهوقبيح بالنسبة السي المخلوق فلايلزم منهجهل ولااحتياج .

واقول

ضرورة العقلاء قاضية بان خلق القبيح وايجاده او لى بالقبح من كسبه بمعنى محلية المحل له بلاتأثير بللامعنى لنسبة قبح الفعل الاختيارى الى غير المؤثر فلامحالة يلزم من خلق القبيح احدالامرين الجهل و الاحتياج ولاعبرة بالسفسطات .

قال المصنف رفع الله منزلته

وقال الفضل

نختاران الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولاتائير لقدرته فى الفعل قوله يلزم منه الظلم قانا قدسيق ان الظلم لا يلزم اصلالانه يتصرف في الملك كيفشاء المالك لا يسمى ظلمانم ان تعذيب العاصى بواسطة كونه محلاللفعل الموجب للعذاب واماقوله فعاترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوار بهم الى هذه النقاص فنقول انا اخبره بالذى دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذى لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الربوهذا فيهخطر الشرك وهم يهربون من الشرك.

واقول

لايمكن ان يكون مجرد الملك مصححا لعذا بمن لاذنب له لماسبق من انه ليس من احكام الملكية جوازا ضرار المالك بملكه الحساس بلاجر ممنه ولافائدة له بل هو مناف لمقتضى الملكية من رعاية المملوك وحمايته عمايضره .

و اماما اخبربه من الامرالداعي لاصحابه فلوصدق فيه فلم اثبتوا لا فسهم قدرة وارادة وغيرهمامن الصفات الزائدة برعمهمعلى الذات واثبتوالانفسهم ايضا ملكية وادعوا مشاركة التسبحانه في الكل والحال ان المشاركة فيها اعظم من المشاركة في الفعل بل لوكان الشرك مطلقا باطلالم تصحمشاركة التستعاني في الوجود والثيثية وفي ثبوت الهوية فالحق كماسبق ان المشاركة فيمالانقس بهعلى التسبحانه من الامور التي لاتوجب الالهية ولا الممانلة له جائزة وواقعة كمافي محل النزاع ، وكيف يكون فيها نقص وهي من مظاهر القدرة الربانية ودلائل النزاهة حيث جمل قدرة العبيد النمالة دليلاعلى قدرته العظمي وطريقا الى نزاهته عن الهام القبيحة ، نعم انا اخبره ان الذي دعاهم الملتزام بذلك وسلوك اسوأ المسالك هو التمسب للاسلاف و الاقتداء باثار الاباء ، و من المصحك انه في مقام انكارتأثير المبيد يثبت التأثير لهم فيقول انا اخبره بالذي دعاهم فاشرك بمذهبه واساء باعتقاده الى ربه و مازال يعاقب المصنف عقاب الفاعلين للفاعلين المؤثرين اعاذنا اللهمن مخالفة العمل للقول والتعرض لسخطهانه ارحم الراحمين .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل الما الكتاب فانه هملوء من اسناد الافعال الى العبيدوقد تقدم بعضها ، وكيف يقول الله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين) ولاخالق سواه ويقول (وانى لغفار لمن تاب وآمن و عمل صالحا ثم اهتدى) ولاتحقق لهذا الشخص البتة ويقول (من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزى الذين اساؤ ابما علموا ويجزى الذي احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا المحسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات الم نجمل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار) ولاوجود الوثلاء ثم كيف يامر وينهى ولافاعل وهلهوا لاكامر الجماد ونهيه و قال النبي ص (اعملوا فكل ميسر لماخلق له . نية المرء خير من عمله . انما الاعمال بالنيات . وانما كل المرى مانوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر ليس من فعله نالي فوجب الرضابه والرضا بالكفر حرام بالاجماع ، فعلمناان الكفر ليس من فعله نطلى فلا يكون من خلقه .

وقال الفضل

قدعرفت فيماسبق اجوبة كل مااستدل به من ايأت الكتاب العزبز ثم ان كل تلك الآيات ممارضة بالايات الدالة على انجميع الافعال بقضاء الشوقدره و ايجاده وخلقه نحو (والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (والله خالق كل شيء) وعمل العبدشيه (فعال لمايريد) وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالالمو كذا الكفر اذلاقائل بالفصل، وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو (يضل به كثيراو بهدى به كثيرا، وختم الله على قلوبهم) وهي محمولة على حقائقها كماهو الظاهر منها، و انت نعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصافي المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الكلام ما يغنى في النات المقلية القطمية و قد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغنى في

و اماما استدل بهعلى تعدد الخالةين من قوله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين)

فالمراد بالخالقين هناك ما يدعى الكافرون من الاصنام فكانه يقول تبارك الله الذى هواحسن من اسنامكم الذين تجعلونهم الخالقين المقدرين بزعمكم فانهم لا يقدرون على شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخاتين المقدرين للخلق كالمصورين لاانه تعالى أثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعترلة ومن تابعهم يناسب حالهم ماقال الله تعالى (واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالا تخرة واذاذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون)

قدظهر هماسبق اناجوبته لاتصلح انتوسم باسم الجواب و دعواه هنا المعارضة بالا آيات الاخرباطلة اماقوله تعالى (خالق كل شيء) فقد عرفت في اول المطلب الاولان المرادبه السموات والارض ومافيهمامن الاجسام والاعراض والاجرام لامايشمل افعال العبد فراجع ، و اماقوله تعالى (أنعبدون ماننحتون والله خلقكم و ماتعملون) فالمراد فيه بمايعملون هوماينحتونهمن الاصنام لاعملهم اذلامهني للانكار على عبادتهم لماينحتون بعجة انه خلقهم واعمالهم التي منهاعبادتهم التي انكرعليها ، و اماقوله تعالى (فعال لعايريد) فالظاهران معناه انهتمالي فعال لمايريد فعلمو تكوينه و من اول الدعوى انه يوريد تكوين الإيمان وانه ايريده تكليفا وتشريعا.

واما المعارضة بالآيات الواردة في الهداية والاضلال والختم فمبنية على ال المراد بالهداية احد المورد بالهداية والاضلال خلق الهدى والضلال وهوممنوع. بل المراد بالهداية احد المور (الاول) الدلالة والارشاد كمافي قوله تعالى (اناهديناه النجدين الماشاكرا والماكفورا) وقوله تعالى (والما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) و قوله تعالى (انك لتهدى الى صراط مستقيم) الى غيرها من الآيات الكثيرة (الثاني) الانابة والانعام كمافى قوله تعالى (والذين قتلوافي سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم و يصلح بالهم) فالنالم المراد هنا بالهداية الانابة لوقوعها بعد القتل والموت كمائن المرادهنا بالاضلال ابطال اعمالهم و مثلها في ادادة الانابة قوله تعالى (يهديم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهاد في جنات النعيم)، (الثالث) التوفيق وزيادة الالطاف كمافي قوله تعالى (من يهدى الله فهوالمهتد) و نقيضه الاضلال بان يكلهم الى انفسهم ويعنعهم زيادة الالطاف و يحتمل ال

يراد هذاالمعنى من الآية التى ذكرها الخصم (الرابع) التيسيرو التسهيل و بالاضلال تشديد الامتحان ولمل منههذه الاية فانه سبحانه يضرب الامثال المذكورة فى الاية امتحانا فتسهل عندقوم وتشتدعند آخرين، هذاكله فى الهداية والاضلال.

واما الختم المذكور في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) فالمراد به التشبيه ضرورة عدم الختم حقيقة على سمعهم وعدم غشاوة على ابسارهم فكذا على قلوبهم، والمعنى ان الكفر تمكن من قلوبهم فصارت كالمختوم عليها و صاروا كمن لا يعقل و لا يسمع ولا يبصر كما قال تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) و يحتمل ان يكون الختم كناية عن ضيق قلوبهم عن النظر الى الدلائل وعدم انشراح صدورهم للاسلام وانمانسبه الى الله تعالى على الوجهين لخذلانه سبحانه لهم وغدم رعايته لهم بمزيد الالطاف لكثرة دنوبهم و تتابع مناواتهم للحق ولكن لا تزول به القدرة والاختيار، ولذاقال سبحانه في آية اخرى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) فاستثنى القليل و اثبت لهم الايمان بعد ماطبع على قلوبهم لان لهم افعالا حسنة تجرهم الى الايمان والسعادة و وحتمل أن يريد فلايؤمنون الا ايمانا قليلا لعدم تصديقهم بكل مايلزم التصديق به

واما تاویله لقوله تعالی(احسن الخالقین) فتأویل بعید لان ظاهرها انه احسن الخالقین الفاعلین حقیقة كمیسى المذكوربقوله تعالى (وادتخلق منالطین)لاالخالقین بالزعم والنقدیر بلایصحاول الناویلین لان عبدة الاصنام لایزعمون انها خالقة بل یرونها مقربة الی الله تعالى

واما الاية التى ادعى مناسبتها لحال العدلية فخطأ لان مذهبهم لايناسب الاشراك كما عرفت وانما يناسبه مذهب من يدعى تعدد القدماء وتركب الالهية ويرون انفسهم شركاءللة تعالى فى صفاته الذاتية لان صفاتهم كصفانه زائدة على الذات

الجواب عن سُبدالمجبرة

قال المصنف قدس اللهروحه

(المطلب الحادي عشر) في نسخ شبههم ، اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم بلزم منهما الخروج عن العقيدة ، و نحن نذكرما قالوا ونبين دلالتهما على ماهومعلوم البطلان بالضرورة من دين النبيص (الاول) قالوا لوكان العبد فاعلالشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا، والثاني يازممنه الجبرلان الفاعل الذي لايتمكن من تركه مايفعله موجب لامختار كمايصدرعن النار الاحراق ولاتتمكن من تركه ، والاول إما ان يترجح الفعل حالة الابجاد اولا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لاامرجح لانهما لما استويا منكل وجه بالنسبة الى مافى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر المفعل على الترك ترجيحاللمساوى بفيره رجح، وان ترجح فان لم ينته الى حدَّ الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهومحال اما اولا الامتناع وقوعه حالة التساوى فحالة المرجوحية اولي، واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح نلنفرضه واقعافيوقت والراجح في آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لابدله من مرجح غير المرجح 🕌 الاول والالزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الي حد الوجوب والانسلسل وادا امتنع وقوع الاثر الامعالوجوب والواجب غيرمقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبروالابجاب فلايكون العبد مختارا.

(الثاني) انكل مايقع فانالله تعالى قدعلم وتوعه قبل وقوعه وكل مالم يقع فان الله قدعلم في الازل عدم وقوعه وما علمالله وقوعه فهو واجبالوقوع والالزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع اذلووقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضاوالواجب والممتنع غيرمقدورين للمبد فيلزم الجبر .

وقال الفضل

اول ماذكره من الدليلين للاشاعرة قداستدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مماذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازى على سبيل النقض وليس هومن دلائل الائمة الأشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا النقرير

ثم ان هذا الذى ذكروه فى لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد فى افعاله فهو لازم الهم ايضا لوجوه (الاول) ان ماعلمالله عدمه من افعال العبدفهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وماعلم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبدوالاجاز الانقلاب ولامخرج عنهمالفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذلاقدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف و اخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى (ولواجتمع جميع العقلاء لم يقدرواان يوردوا على هذا الوجه حرفا) وقداجابه شارح المواقف كماسيرد عليك.

واقول

ما نقله عن الرازى من النقس به لاينا فى الاستدلال به فانه ان تم دل على ان افعال العباد جبرية ليست من آثار قدرتهم وقد صرح القوشجى بان الاشاعرة استداوا به كما ذكره فى بحث العام من الاعراض عند قول نصير الدين قدس سره فى التجريد (وهو تابع بمعنى اصالة موازنة فى التطابق) والظاهر ان الخصم انما فرمن تسميته دليلاليكون فساده اهون على نفسه

قال المصنف رفع الله درجته

والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة الماالنقض ففى (الاول) من وجوه (الاول) وهوالحق ان الوجوب من حيث الداعى والارادة لاينا فى الامكان فى نفس الامرولا يستلزم الايجاب وخروج القادرعن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده منه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعى الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المضالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة المبتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبر اولاا يجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لاغير

و قال الفضل

هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفىالاختيار سواءكان ممكنا فى نفس الامر اولا وكل من لايتمكن من الفعل و تركمه فهو غير قادر سواءكان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتى لفعله اوعدم حصول الشرائط و وجود الموانع فعا ذكره ليس بصحيح .

واقول

لمازعم الاشاعرة في اول الدليلين ان العبد اما ان يتمكن من ترك مافعله اولا ، فأن لم يتمكن كان موجبا لامختارا ويلزم الجبراجاب المصنف ره انا نختارانه لايتمكن قولكم كان موجبا لامختارا قلنا ممنوع لان عدم التمكن من الترك انما هو بسبب اختيار الفعل وتمام علته فلا ينفى كو نهمختار اولا ينافى امكان الفعل في نفسه و تاثير قدرة العبد فيه ، وهذا معنى ما يقال (الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار)

واورد عليه الخصم بان «هذاالوجوب برادبه الاضطر ارالمقابل للاختيار ومرادنا نفى الاختيار، وهو كلام لامحصل له ولعله يريد اناندى ان الفعل اضطر ارى غير اختيارى لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار والارادة المؤثرة وان لم يصرفاغله بذلك موجبا وفيه مع ان دليل الاشاعرة صريح فى لزوم كون الفاعل موجبا يشكل بان عدم التمكن من الترك بعدالارادة المؤثرة لاينفى حدوثه بالاختيار ولاينافى كونه مقدورا بالذات ولا وغاية مايشت النافل بعد الارادة التامة يصير واجبا بالغير لاواجبا بالذات ولا صادرا بالجبر.

واما ما زعمه من ان من لم يتمكن من الفعل لعدم حصول شرائطه غيرقادرعليه، فهو مما لادخل له بمطلوب الاشاعرة من ان الفعل الواقع من العبد مجبور عليه على ان انتقاء شرائط الفعل لاينفي القدرة عليه مادامت الشرائط ممكنة ولست اعرفكيف بنى الخصم انه اجاب عن كلام المصنف معانه سيذكر معنى كلام المصنف بلفظ شرح المواقف ويبنى عليه و لعل الفرق انه وجده في الشرح فاعتبره من غير تمييز

قال المصنف طاب ثراه

(الثاني) يجوزان يترجح الفعل فيوجده المؤثر اوالعدم فيعدمه ولاينتهي الرجحان

الى الوجوب على ماذهب اليه جماعة من المتكامين فلا يلزم الجبر ولاالترجيح من غير مرجح قوله (مع ذلك الرجحان لايمتنع النقيض فليفرض واقعا فى وقت فترجيح الفعل وقت وجوده يفتقرالى مرجح آخر) قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاففلا يفتقر الى رجحان آخر

وقال الفضل

لايصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الأول ولا بدان يكون هذا المرجح غيرالمرجح الاول لانهذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فاوكان هذا المرجح موجوداعند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلايكون مرجحا واذا ترجح به الفعل في كون حكم الوقتين مساوياويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الآخر ولا بدمن مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهى السي الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلاورود نقض .

واقول

لايخفى ان عندنامسئلتين (الاولى) انه هل يمكن ترجح احدطر فى الممكن على الاخر برجحان ناش عن ذات الممكن غير منته الى حدالوجوب بحيث يجوز آن بوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى فاعل فينسد باب اثبات الصائع اولايمكن لاربب انه لايمكن لان فرض امكان الشى، يقتضى جواز وقوع الطرفين بالنظر الى ذاته وفرض مرجوحية احد الطرفين بالنظر الى ذاته يقتضى امتناع وقوع المرجوح لامتناع ترجح المرجوح بالضرورة و لذا قال نصير الدين قدص سره فى التجريد (ولايتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته)، (الثانية) انه هل يمكن ترجيح الفاعل لاحد الطرفين بمرجح لاينتهى الى حدالوجوب كما ذهب اليه جماعة من المتكلمين ونقله المصنف عنم اولايمكن ودليل الاشاعرة من فروع هذه المسئلة ومبنى على عدم امكان الترجيح بذلك المرجح وهوممنوع لان امكان وقوع الفعل لاحله وكفايته فى الاقدام على الفعل بذلك المرجح وهوممنوع لان امكان وقوع الفعل لاحله وكفايته فى الاقدام على الفعل لايستلزم خروجه عن المرجوحية مع فرض عدم الفعل هذا اذا اربد بالمرجح الامسر

الداعى الى الاختيارواها واريدبه المركب ، اومن سائر اجزاه العلة كما هرال مقدود في مقام ترجيح احد طرفى الممكن و (محالة يكرن المرجح موجباو لاجله جعل المصنف الحقو الجواب الاول السابق

قال المصنف قدسالله روحه

(الثالث)لملايوقعه القادر مع التساوى فان القادر برجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد فعب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا فى ذلك بصور وجدانية كالجائم بحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه والهاربعن السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولاينقظر حصول المرجح واذا كن هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه

(الرابع) ان هذا الدليل ينا في مذهبهم فلايصح لهم الاحتجاج به لان مذهبه ان القدرة لاتصلح للمندين فالمتمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين اوتقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لايبالون في تضاداً قوالهم وتعاندها.

وقال الخضل

انفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيع المخر الالمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هوامكان الممكن وتصور المحمول الذى هومعنى كونه محوجاالى السبب ضرورى بحكم بديهة المقل بعده لاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصيان الذين لهما دنى تمييز الاترى الى كفتى الميز ان اذا تساو تالذا تبهما وقال ترجحت احداهما على الاخرى بلامرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احدالمت وين لا يترجح على الاتخر الابمرجح مجزوم به عنده بلانظر وكسب بل الحكم مركوز في طباع البهائم ولذا تراها تنفر من صوت الخشير، وماذكر

من الامثلة كالجائع فى اختيار احدالرغيفين وغيره فانه لماخالف الحكم البديهى يجب ان يكون هناك مرجح لايعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غيرلازم بل اللازم وجود المرجح وامادعوى كونهوجدانيا مع انفاق العقلاء بان خلافه بديهى دعوى باطلة كسائر دعاريه والله اعلم .

واماقوله في الوجه الرابع (ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلايصح الهم الاحتجاج بهلان مذهبهم انالقدرة لاتصلح للضدين) الى آخر، فنقول في جوابه عدم سلاحية القدرة للضدين لايمنع صحةالاحتجاج بهذه الحجة فان المرادمن الاحتجاج نفى الاختيار عنالمبد واثبات انالفعل واجب الصدورعنه وليسله التمكن من الترك و ذلك يوجب نفى الاختيار، فاذا كان المذهب ان القدرة لاتصلح للضدين و بلغ الفعل حدالوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادراعلى الترك فيكون موجبا لامختارا و هذا هوالمطلوب، فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين بوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انهم خودنيته لايفرق بين ماهومؤيد للحجة وماهومناف لها.

ثم ماذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شي يخترعه من عندنفسه ثم يجعله مجذورا والاساعرة انما نفوا هذاالمذهب و قالواان القدرة لاتصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لايكون صالحا للضدين والالزم اجتماع الضدين . انظروا معاشر المسلمين الى هذاالسارق الحلى الذى اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات حسبان هذاالكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجمله اعتراضا والحمدلة الذى فضحه في آخر الزمان و اظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان.

واقول

ماذكره من اتفاق العلماء على ال الممكن لا يترجح احدطرفيه على الآخر الالمرجح خطأ ظاهر فان قومه وهم الاشاءرة لا بوافقون عليه و يزءمون ان بتاء الممكن الموجود وعدم الممكنات الازلى لا يحتاجان الى هرجح و سبب ولذاقالوا ان المحوج الى السبب هو الحدوث اى خروج العمكن من العدم الى الوجود لا الامكان ، ولكن غرّ الخصم المراى فى اول مباحث الممكن من المواقف وشرحها دعوى ضرورية حاجة الممكن الى السبب

بالتقرير الذي ذكره الخصم ولم يلتفت الى انهما ذكرا ذلك عن الحكماء القائلين بان المحوج الى السبب هو الامكان خلافاللاشاءرة ، ولذا بعدما ذكراءن الحكماء ان الحكم مركوز في طباع البهام و لذا تنفرمن صوت الخشب اورداعليه بقولهما (قلنا ذلك اي نفورها لحدوثه لالامكانه فانه لماحدث الصوت بعدعدمه تخيلت البهائم ان لابدله من محدث لاانها تخيلت تساوى طرفي الصوت وان لابد هناك من مرجح) و لوسلم الاتفاق على حاجة الممكن الى السبب وعلى انه يمتنع ترجح احدطرفيه بدون مرجح فهوخارج عمانحن فيه لان كلام المصنف في امكان ترجيح الفاعل لاحدالطرفين بلامرجح كماهو مذهبجماعة ومنهمالاشاعرة ، ولذاق الفي المواقف في البحث عن افعال العباد بعدماذكر الدليل المذكور الذي نقله المصنف عن الاشاعرة (واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القاتلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري والافعلي راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور فلايلزم منكون الفعل بلامرجح كونه اتفاقياً) بليستفاد من هذالاسيماقوله (يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار)جواز ترجيح المرجوح علىالراجح فضلاعرس المساوى كمايدل عليهايضا تجويزهم تقديم المفضول على الفاضل في مسئلة الاهامة وتجويز هم عقلاان يعذب الله الانبياء ويثيب الفراءنة و الأبالسة وقولهم لايجب على الله شيء ولايقبح منه شيء ، وحينتذفما اجاب به الخصم عن مثال الرغيفين و نحوه غير صحيح عند اصحابه .

و اماما اجاب بهءن الوجه الرابع فمن الجهل ايضا لانالمصنف لم ينكرات القول بكون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم القدرة على الترك بعد فرض تعلقها بالفعل وانمايقول انالقول بهذا القول مناف للا ستدلال بــ ذلك الدليل لانالاستدلال به مبنى على جواز تعلق القدرة بالضدين وهم لايقولون بتعلقها بهما.

واهاماذكره من ان قول المصنف ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم (شيء يخترعه من تعلقها بالضدين لزمهم واشيء يخترعه من عندنفسه ثم يجعله محذوراً) ففيهان هذا القولمن المصنف جواب عن سؤال مقدر وهوان ماذكرته من منافاة الدليل لمذهبهم مبنى على التزامهم هنا بقولهم بعدم جواز تعلق القدرة بالضدين فلعلهم خالفواهنا ذلك اجازوا تعلقها بهما.فقال وان خالفوا ذلك لزمهم محذور آخر وهو اجتماع الضدين اوتقدم القدرة على الفعل وكلاهما

مخالف لمذهبهم وهذا ليسمن باب اختراع النسبة اليهم كماتوهمه الخصم وابان به وبما قبله عنجهله بمقاصد المصنف وبمذهبهم وعنسرقته لكلام المواقف وشرحهامن دون معرفة بمخالفته لمذهبهم وبعدم انطباقه علىالمورد.

قال المصنف رفعالله درجته

وفى (الثانى) من وجهين (الاول) العلم بالوقوع تبع الوقوع فلابؤ ترفيه فان التابع انمايتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم (الثانى) ان الوجوب اللاحق لا يؤثر فى الامكان الذاتى و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كلممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبامع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق ادلابدفى العلم من المطابقة فالعلم و المعلوم متطابقان ، والاصل في هيئة التطابق هوالمعلوم فانه لولاه لم يكن علمابه ولافرق بين فرض الشيء و فرض ما يطابقه بماهو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقدعرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العالم بهو كما ان ذلك الوجوب لايؤثر فى الامكان فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم بهو كما ان ذلك الوجوب لايؤثر فى الامكان الذاتى كذا هذا الوجوب و لا يلزم من تعلق علم الله تعالى به وجوبه بالنسبة الى ذاته بالنسبة الى العلم .

وقالالفضل

قدة كر ناان هذه الحجة اوردها الامام الرازى على سبيل الفرض الاجمالي في مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره «ماعلم الشعدمه من افعال العبد فهوممت السدور عن العبد وا "لاجاز انقلاب العلم جهلا وماعلم الله وجوده من افعاله فهو واجب السدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولامخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار ادلاق مدم على الواجب والممتنع فيبطل حينتذ التكليف واخواته لابتنائها على القعرة والاختيار بالاستقلاا كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعلى بالاشياء) قال الامام الرازى (ولواجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا حرفا الابالتزام مذهب هشام وهوانه تمالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها) وقال شادح المواقف (واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاسل في

هذه المطابقة هو المعلوم الايرى الى صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا و لا يتصور ان ينعكس الحسال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غداً مثلاانما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلامدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم ان لا يكون تعالى فاعلاء ختاراً لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما). انتهى كلام شارح المواقف وظهران الرجل السارق الحلى سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم ، وجواب الاول من الوجهين الملاندعي تأثير العلم في الفعل كماذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بلندعي انقلاب العلم جهلاو التابعية لا تدفع هذا المحذور له استعلم ، وجواب الثاني من الوجهين انانسلم ان الفعل السذي تعلق بدعام الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالفير و المسراد حصول الوجوب بالذات الذي ينفى الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير.

واماجواب شارح المواقف فنقول لانسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالى الذى يتحقى بعدوقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وان اراد بالتابعية التطابق فلانسلم ان الاصل فى المطابقة هو المعلوم فى العلم الفعلى بل الامر بالعكس عندالتحقيق فان علم المهندس الذى يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل و العلة لبناه البيت و البيت بتبعه فان خالف شىء من اجزاء البيت ماقد "ر المهندس فى علمه الفعلى لزما نقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التى ستكون هو علم فعلى كعلم المهندس الذى يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هوسبب حصول الموجودات على يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هوسبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات فان وقع شىء من الكائنات على خلاف ماقدر معلمه الفعلى فى الازلار انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق .

واقول

نقدم ان ایراد الرازی له علی سبیل النقض لاینافی اتخاذ الاشاعرة له دلیلا کما نقله عنهم من هومنهم و هوالقوشجی کماهر،واماما ادعاء من ظهور سرقةالمصنف للجوابین بسبب مانقله عن شارح المواقف فمن المضحكات لان تصنيف شرح المواقف متأخر عن تصنيف المصنف لهذا الكتاب بنحومن مائة سنة فان السلطان محمد خدا بنده تشيع سنة سبع بعدال المتالية وصنف لمه هذا الكتاب وكان تصنيف شرح المواقف سنة سبع بعدال ثما تأكره الشارح في آخر شرحه ، على ان الجواب الثاني من خواص هذا الكتاب اذام يذكر في شرح المواقف ولاغيره ولو كان واحد من الجوابين من كلام الاشاعرة لماخفي على صاحب المواقف فان عادته جمع كلامهم وكلام غيرهم سوى كثير من كلمات اهل الحق فلمالم يطلع عليهما علم انهما من خواص خصومهم كماهي عادتهم في نرك النظر بكلمات الامامية رغبة عن الحق و تعصبا لماهم عليه لكن لماكان لشارح المواقف لان حاشية على شرح التجريد القديم اطلع على الجواب الاول فذكره في شرح المواقف لان شيخ المتكامين تصير الدين قدس سره قدذكره في التجريد فكان هذا الجواب من خواص شيخ المدين والجواب الثاني من خواص المصنف .

ثمان مااجاب به الخصم عن الاول بقوله (بل ندعى انقلاب العلم جهلا) غير نافع لهلان لزوم الانقلاب مالم يكن العلم مؤثرا لايوجبسلب تاثير قدرة العبد كما هو مدعاهم و انما يوجب ان يقع ماعلم الله تعالى على الوجه الذى علمه من الاختيار او الاضطرار كما ان صدق الصدق في الاخبار انما يقتضى ذلك .

واماما اجاب بهعن الثانى ففيه ان الوجوب بالغير الحاصل من فرض وقوع الممكن بالاختيار كما بينه المصنف لا يجعل الفعل اضطر اربا والاكان خلفا بل كثير من الوجوب او الامتناع بالغير لا يسلب القدرة والاختيار كالظلم وفعل القبيح فانهما ممتنا على الله تعالى القبحهما وهوقا در مختار في تركهما ، وبالجملة المراد في القدرة والاختيار على كون الفعل منوطا باشاءة الفاعل وافعال العباد كذلك غاية الامران الله تعالى علم انهم يفعلون افعالا و يتركون افعالا باشاء تهم للا مرين كما يعلم ذلك في حقه تعالى وهو لا يوجب الخروج عن القدرة والاختيار.

واماما اوردبه على الجواب الذي نقله شارح المواقف ففيهانه ان اراد بقوله ان علمالله تعالى بالموجودات فعلى انهسبب حقيقي مؤثر فيهاومنها افعالنا فهوباطــل البتة حتى لوقلنا انه تمالى فاعل الافعالنالان المؤتر فيها قدرته لاعلمه وان ارادبه ان علمه شرط لهافلا يضر ناتسليمه ادلايستدعى خروج افعالنا عن قدرتنا لان الاثر المفاعل الالمشرط والقوم يمنون بكون العلم الفعلى سببالوجود المعلوم فى الخارج انه دخيل فى السببية من حيث كونه شرطا كعلم المهندس، بخلاف العلم الانفعالى فانه ليس بشرط للمعلوم بلهومسبب اىفرع عن وجود المعلوم كعلمنا بما وقع، و بخلاف الفعلى والانفعالى ايضا الذى يعرقونه بماليس سببالوجود المعلوم فى الخارج والاهسبباعنه كعلم الشسبحانه بذاته فانه بالاتفاق عين ذاته و بختلفان بالاعتبار ، على ان العق ان العلم الفعلى ليس شرطا لوجود المعلوم ضرورة ان العلم تابع للمعلوم الانه انكشاف الشيء وحضوره لدى العالم به فيكون وجود المعلوم واقعا متقدما رتبة على العلم لكونه شرطاله او بحكمه فلو كان العلم الفعلى شرطا ايضا اوجود المعلوم جاء الدور فلابدان يكون العلم الفعلى كغيره ليس شرطا فى وجود المعلوم نعم تصور الشيء شرطلاقدام العاقل الملتفت على ايجاد الشيء و هوامر آخر ومنه تصور المهندس وهوغير العلم الفعلى المصطلح عليه بالعلم الحضورى فاذا عرفت مافي كلام الخصم من الخطأ فتدبر.

قال المصنف اعلى الله مقامه

واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان فيحق واجب الوجود تعالى فانانقول في الأول لوكانالله تعالى تعدد الم يتمكن من الاول لوكانالله تعالى قادرامختارا فاما ان يتمكن من الترك كان موجبا مجبوراً على الفعل لاقادرا مختارا والس تمكن فاماان يترجح احد الطرفين على الآخر اولافان لم يترجح لزم وجود الممكن المساوى من غير مرجح فان كان محالافي حق العبدكان محالافي حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الموجوب لزم الجبر والاتسلسل اووقع المتساوى من غير مرجح فكل ما نقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد.

وقال الفضل

ذكرصاحب المواقف هذاالدليل في كتابه واورد عليهان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيقال لوكان الله موجــداً لفعله بالقدرة المتقلالا فلابد ان يتمكن من فعله و تركهو ان يتوقف فعله على مرجح الى آخر مامر

تقربره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هوالارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة ففتقرت الى ان تنتهى الى ارادة يخلقب الله تعالى فيه بلاارادة و اختيار منه دفعاللتسلسل فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض.

واقول

هذا الجواب للرازى فى الاربعين كمانقل عنه و اورد عليه المحقق الطوسى رمفى التجريد بما مضمونه ان التقسيم الى الارادتين و الفرق بينهما بالحدوث و القدم لايدفع الاشكال لان الترك ان ليمكن مع الارادة القديمة كان الله تعالى موجب لاقادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله تعالى على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان الفعل معه موجبا فيكون اضطرار ياوسياتي للكلام تتمة عند القول فى المعارضة الانه.

قال المصنف اجزل الله ثوابه

ونقول في (الثاني) ان ماعلمه الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته وادخاله في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان في حق الله تعالى وهما السحا لزم خروج الواجب عن كونه قادر او يكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذا لفارق بين الاسلام والفلسفة هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفروان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما.

وقال الفضل

قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هومن خواصه حتى يتبختر بهو بأخذ في الارعاد والابراق والطامات ، والجواب اماعما بردعلى (الدليل الاول) فهوان فعل البارى محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون الله تعالى مستقلافي الفعل ، ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختاراً ، قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينا فيه بل يحققه (فان قلت) نحن نقول اختيار العبد إيضا يوجب

فعله وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لاينا في كونه قادرا مختارا (قلت) لاشكان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار و تسلسل بل عن غيره فلايكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة السي ذاته فوجوب الغمل بها لاينا في استقلاله في القدرة على (الدليل الثاني) فهوان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فادا علم الشيء وتعلق بمتعلقه من به الارادة والقدرة وخلق الموجودات كل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما تقتضي العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضي الارادة الترجيح ومقتضي الفدرة صحة وقوع الغمل والترك فلايلزم الوجوب لان صفة العلم لاتصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان مما بخلاف القدرة الحادثة فإن العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم يسادمه ومقتضى العلم القديم يساد عنه القدرة وهذا جائز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثمة أيجاب تأمل فان هذا الجواب دقيق وبالتأمل فيه حقيق، واماماذ كره من زوم الكفر فمن باب طاماته و ترهاته وهذه مسائل علمية عملية يباحث الناس فيها فهو من ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزله على الكفر و التفسيق نموذ بسائلة من جهل ذلك الفسيق.

واقول

قدينا ان تصنيف المصنف لهذا الكتاب قبل تصنيف شرح المواقف بنحومائة سنة فلاينا في كون هذا النقض من خواس المصنف ، بل صنف المصنف هذا الكتاب سنة سبع بعد السبعمائة اوبعد ها بقليل والقاضى العضد حينتذ صبى لانه ولد بعد السبعمائة فيكون هذا الكتاب اسبق من المواقف فضلا عن شرحها بكثير .

واما التبختر فالمصنف اجل منه قدرا و ان حق له لانه اكثر الناس علما وتصنيفا ولا يبمدانه صنف هذا الكتاب بنحو عشرة ايام بحسب ماذكر العلماء من كثرة تصانيفه وسرعته في تأليفها اجزل الله رحمته عليه وضاعف اجره.

واما الارعاد فلا يتوقف على كون ذلك من خواصه وانكان قريبا بل يكفى فيه ان يكون من افادات شيخه نصير الملة والدين اوغيره مناصحابنا .

واما ما أجاب به الخصم عن معارضة الدليل الاول ففيه (اولا) أن دعوى عدم

صدور اختيار العبد منه بل من الله تعالى باطلة لما سبق تحقيقه من ان بعض اشارقدرة العبد صادرة عنه بلاسبق ارادة كاكثر افعال القوى الباطنة ومنها الارادة وبعض افعال القوى الظاهرة كفعل الغافل والنائم فلا يتوقف صدور الارادة عن العبد بقدرته على ارادة اخرى حتى بلزم التسلسل.

وثانياان كون ارادة الله سبحانه مستندة الى ذاته لاينفى الجبرعن فعله على هذهبهم لانها من صفاته وصفاته بزعمهم صادرة عنه بالايجاب فيكون فعله المترتب عليها صادرا عنه بالايجاب والجبر لابالقدرة كمااشار اليهشارح المواقف بعد بيان ماذكره الخصم فى جواب معارضة الدليل الاول قال (اكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بماليس اختياريا له تطرق اليهشائبة الايجاب) وقدترك الخصم ذكر هذا مع ان كلامه ماخوذ من شرح المواقف بعين لفظه ليروج منه الطلق الله حسده.

واما ما اجاب به عن ممارضة الدليل الثانى ففيه مع ان مجرداته م لاير فعدعوى التصادم لوصحت ان الذى اوجب عندهم الجبر هوان ماءام الله تعالى وجوده واجب وما علم عدمه ممتنع والالزم انقلاب علمه تعالى جهلا و هذا جار فى افعال الله تعالى وافعال المبد بلا فرق ولادخل لحديث التصادم فى رفعه اصلا هدذا كله اذا قلنا بقدم ارادة الله تعالى المخالفة للعلم بالمصلحة كما يدعيه الاشاعرة واما اذا قلنا بحدوثها كما اختاره جماعة ودل عليه كثير من الايات كقوله تعالى (إذا اردنا ان بهلك قرية) وقوله تعالى (إنما امره اذا ارأد شيئا ان يقول له كن فيكون) وتحوهما فانه حينئذ لايبقى محل لجواب الممارضتين معاكما لايخفى .

وامامادكره من ان لزوم الكفرمن باب طاماته ففيه انه كيفلايلزمهم الكفروهي كما قال الخصم مسائل علمية عملية فانهم اذا التزموا بصحة الدليلين و عملوا واعتقدوا بمقتضا هماكان الله تعالى عندهم موجبا لاقادرا مختارا وهو عين الكفر نعوذ بالله .

قال المصنف قدس الله نفسه

فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته

و يحتج به غداً يوم القيمة وهو يوجب الكفرو الالحادواى عذر لهم عن ذلك و عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادرن يفقهون حديثا هذه حجتهم تنطق بصريح الكفر على ماترى وتملك الاقاويل التي لهم قدعرفت انه يلزم منها نسبة الله سبحانه الى كل خسيسةور ذيلة تعالى الله عن ذاك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلا، القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح انباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وققهم الله لاصابة الصوداب.

وقال الفضل

قدعثرت على ما فصلناه فى دفع اعتراضانه المسروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة فى احس فضلانهم كمثل الزبال يمرعلى نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه وبتلذ ذبه ، فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمرعلى فضلات المعتزلة وياخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء ينسبهم الى أقبح انواع الكفر يحسب انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادى .

و اقول

قدعرفت انه لم يشتمل كلامه الا على التمويه الذى لاينفهه حين الندامة ولايكون له عنرا يوم القيمة والعجب منه انه يجازى المصنف بما يدل على انه فاعل مختار فاذا كان الله تعالى هوالذى خلق تكفير المصنف لهم فلينتصف من الله تعالى لامن المصنف وليحارب الله تعالى لااثرله اصلاولينظر الماقل ان الذى وقع فى البين من المخاصمة والعداء كله من الله سبحانه فيكون لاعبا اومن عبيده وهل يحسن من الله تعالى ان يفعل ذلك ثم يعاقب غيره على مالا اثر له فيه تعالى عما يصفون .

ابطال الكسب

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المطلب الثانى عشر) فى ابطال الكسب اعلم ان اباالحسن الاشمرى واتباعه لما لزمهم هذه الامورالشنيعة والالزامات الفظيعة والاقوال الهاتلة من انكار ماعلم بالضرورة ثبوته وهوالفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وماشابه ذلك التجأالى ارتكاب قول توهم هو و اتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهباغريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كماهو رأيه و عادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى يوجد الفمل و العبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وماهو واى وجه يقتضيه واى حاجة تدعو اليه اضطربهوو اصحابه فى الجواب عنه فقال بعضهم منى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختياره العدم، فمعنى الكسب اجراه العادة بخلق الله الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله تعالى يخلق الفعل من غيران الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله تعالى يخلق الفعل من غيران من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معلوم من الله صادر عن العبد .

وقال الفضل

قده ران مذهب الشيخ ابى الحسن الاشمرى ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة للتعالى مكسوبة للعبدوالمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أومدخل فى وجوده سوى كونه محلاله هذا مذهب الشيخ و لورجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد و تنزيه الله تعالى عن الشركاء فى الخلق معانبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الاسلام و رعاية احكام التكليف والبعثة و الثواب و العقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء فى الخلق ، و نحن انشاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يسرتفيه

المنصف وينقاد لصحته المتعسف، فنقول ينهم من كلام الشيخ انه فسركسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته و ارادته تارة وفسره بكون العبد محلاللفعل تارة ، و تحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصحح بها الفعل و الترك و من انكرهذا فقدانكر اجلى الضروربات عندحدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في الميد حادثتان عند حدوث الفعل ، فاذاتهيا العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذاتعلقت به القدرة والارادةوحصل الترجيح فهوبوجد لامحالة بقدم الأرادة القديمة الدائمة الالهلة والقدرة القديمة فارجدالله بهما الفعل لكونهما تميزامن الارادة والقدرة الحادثة ، والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوى يقهر النور الضعيف و يغلبه ، فلما أوجدالله تعالى الفعل و كان قبل الايحاد تهمأت صفة اختيار العبدالي ايجاد الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ازالفعل كان مقارنا لتماؤ الارادة والاختيار حو تحصل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيئه فعبرالشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب و العتماب علىفعل العبد ، ونسبة الى الله تعالى وهوانه كان مخلوقالله تعالى موجدامنه ، و هذا معنى كون الفعل مخلوقالله تعالى مكسوما للعمد

تم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلاله لان كل موصوف هو محل اصفته كالاسود فانه محل للسواد فيجوزان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه و معنى الكسب كونه محلاله والثواب و العقاب يترتب على المحلية كالاحراق الهذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال امترتب الاحراق على الحطب لسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنف هذه اليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنف هذا الاحراق الاالظلم و الجوز والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الله يعلم انه لا يحسن الابي يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الأبي يقل لم جهدانها القول عمده هائلة ونم ماقلت شعرا :

ظهر الحقمن الاشمرى والنور جلى طلع الشمس ولكن عمى المعتزلي فانظر الىهذا الحلىالجاهل كيفافترى فى معنى الكسب و خلط المذاهب و الاقوالكالحمار الرانع فىجنة عالية قطوفها دانيةوالله تعالى يجازيه .

واقول

ظهرلك من تضاعيف الكلمات ان الكسب بمعزل عن الحقو ان التنزيه الذي مو هو المهمن باب تسمية الشيء باسم ضده اذلم يشتمل الاعلى انكار العدل و الرحمة و اثبات العبث في النكليف والبعثة .

و اماما ادعاه من التحقيق ففيه وجوه من الخلل اما (اولا) فلا أن قوله (فاوجدالله بهما الفعل لكونهما تميزا) خطألان تميز الارادة و القدرة القديمتين عن الحادثتين لا يوجب ان يوجدالله سبحانه افعال العباد ولا يوجب التزاحم بينها حتى تحصل الغلبة نعم يوجب التزاحم لوقلنا ان قدرة السّعلى الشيء تستلزم فعله له كمايظهر من بعض ما يحكى عن الرازى و يظهر من الخصم في المبحث الآتى حيث انه في اثناء كلامه على قول المصنف و ايضا دليلهم آت الى آخره قال (فالاختيار مقدور لله تعالى فيكون مخلوقالله تعالى) ولكن لا يمكن أن يقال ان القدرة تستلزم فعل كل مقدور لعدم اقتضاء ذا تها له وللزوم ان يكون كل ممكن فرض موجودا لانه مقدور او انحصار قدر ته بالموجودات وهو كماترى .

و اما(ثانيا) فلان اثبات التهيؤلارادة العبدلافائدة فيه الألايصحح اللوازم الفاسدة من العقاب للعبد بلاذنب والعبث في البعثة والتكليف و نحوها على انه ان زعم ان التهيؤ اثر للعبد فقد خرج عن مذهبه والافلايشمر تكلفه الانطويل مسافة الجبر.

واما (تالثا) فلان قوله (لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عندار ادة ترتب الجزاء) ان ارادبه ان لفظ الكسب في القرآن يراد به المعنى الذي اصطلحه الاشاعرة فهو باطل لانه اصطلاح جديد فاللازم حمله على معناه اللغوى وهو العمل واى دلالة في ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد هو الكسب الاشعرى حتى يحمل عليه ، و ان ارادبه ان وجود لفظ الكسب في القرآن عندارادة ترتب الجزاء سبب لتسمية المعنى الذي تصوره الاشعرى بالكسب ففيه انالو تصورنا وجها السببية فلايثبت بــه الاتصحيح الاصطلاح لاحمل الكتاب العزيز عليه ، كماهي عادتهم .

و اما (رابعا) فلان قوله (الف فعل العبد صفة للعبد فيكون محلاله لان كل موصوف محل لصفته) باطل لان افعال الله تعالى صفات له و لذا يوصف بالمحيى و المميت و الخالق والرازق ونحوها وهوليس محلالها بنحو محلية الاسودللسواد، الذي مثل به ثمان مافرعه عليه بقوله (فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبها و هو باطل لان غيرتام فانه يستدعى ان يقال باعتبار كون افعال الله تعالى صفة له انه كسبها و هو باطل لان الكسب لا يطلق الاحيث بكون الفاعل قاصداً لجلب النفع له اودفع المضرة عنه.

واما (خامما) فلان قوله (والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على الحطب) ظاهر الفساد فانه يستلزم صحة المقاب على الطول والقصر لانهمحل لهما ولايكون الاختيار فارقامادام غيرمؤ ثرولذا قاس الانسان على الحطب وقاس كفره على يبوسة الحطب وهذا القياس فاسد لمدم الضرر والاذى على الحطب لانتفاء الشمور والاحماس عنه ولذالإ يكون الاحراق ظلماله بخلاف عذاب الحساس الذى لاذب منه ولاائرله بالمعصية اصلا فيا عجبا ممن يتفوه بهذه الكلمات ويزعم انه لاتبقى معها شبهة وان صاحبها على متن الصراط. وماهو الاكبيته الذى سماه شعراً

قال المصنف قدس الله نفسه

وهذه الاجوبة فاسدة الما (الاول) فلان الاختيار والارادة منجملة الافعال فادنا جازصدورهماعن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنهواى فرق بينهما واى حاجة وضرورة الى التمحل بهذار هوان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى السى الظالم والجور والعدوان وغيرذلك وليس بمعلوم، و(ايضا) دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا المتنع اسناده الى العبدو كان صادراعن الله تعالى وان الم بكن صحيحا المتنع الاحتجاج به، و(ايضا) اذا كان الاختيار الصادرعن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار المالعبد او الله تعالى فلاوجه للمخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبالم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلافي نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل مان أنه تعالى الفعل ابتداء من فجازان يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من فجازان يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينتذ بنتفي المخلص بهذا العند .

وقال الفضل

قدعلمت معنى الكسب كماذكره الشيخو اماهذه الاقوال التى نقلها عن الاصحاب فمارا يناها في كتبهم ولكن مااورد على تلك الاقوال فمجاب، اماما اور دعلى (القول الاول) وهوان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهويدعي انهما منجملة الافعال، واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقها الله في العبد والعبدبهما يرجح الفعل، فالحمدلله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صارقا تلا بان افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري .

واما قوله (دليلهم آتفى نفس هذا الاختيار) وبيانه ان الاختيار فعل منالافعال فيكون مخلوقالة تعالى فالاختيار مقدورلة فيكون مخلوقالة تعالى فالاختيار، فجوابه فيكون مخلوقالة تعالى فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله تعالى عقيب الاختيار، فجوابه ان الاختيار من الصفات التى يخلقهاالله تعالى اولا في العبد كسائر صفائه النفسانية وكيفياته الممقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتى ماذكره من المحذور لانا نختار ان الدايل صحيح وليس هومستنداً الى العبد وهوصادر عن الله تعالى .

واما قوله (وايضا اذاكان الاختيار الصادر عن العبد موجبالوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار) الى آخر الدايل فجوابه انانختار ان الاختيار صادرعن الله تعالى لاعن العبد وايضا نختاران الاختيار يدل العبد ليس موجبا للفعل، قوله لم يبرق فرق بين الاختيار و الاكل مثلا فى نسبتهما الى ايقاع الفعل و عدمه، قلنا معنوع لمامر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال و يخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح.

واماقوله (المادة غيرواجبة الاستمرارفجازان يوجد الاختيار ولايخلقالله الفعل عقيبه) فنقول هذا هوالمدعى والمرادبالجواز هوالامكان الذاتى وان خالفته العادة ونحن لانريد مخلصا مانيات وحوب خلق الفعل عقيب الاختيار.

و اقول

ينبغى ان نذكرهنا بعض مافي شرح المقاصد انعرف صدق المصنف فيما حكاه عنهم فانه بمد بيان أن فعل العبد واقع بقدرة الله وحدها وأن العبد كاسب قال : ﴿ لابِد من بيان معنى الكسب دفعا لمايقال إنه اسم بالامسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان انلاخالق سوىالله تعالى ولا تأثير الاللقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون المعض كالسقوط فيسمى انرتعلق القدرة الحادثة كسبا و أن لم يعرف حقيقته قال الامام الرازي (هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فإن الصلاة والقتل مثلاكلا هما حركة ويتمارزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير مابه التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب)وقريب منذلك مايقال (ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو كسب) وفيه نظروقيل (الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة) وقيل (ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احدطر في الفعل والترك وترجيحه ولايلزم منهاوجو دامر حقيقي فالامرالاضافي الذي يجب من المبد ولا يجب عند وجود الانرهوالكسب) وهذا ماقالوا هومايقع به المقدوربلاصحة انفراد القادر به ومايقع فيمحل قدرته بخلافالخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادربه ومايقع لا في محل قدرته فالكسب لايوجب وجودالمقدور بل يوجب منحيث هو كسباتساف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعلطاعة اومعصيةحسنا اوقبيحافان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فائه لاينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما ، وملخص الكلام مااشار اليه الامام حجة الاسلام و هو (انه لما بطلالجبر المحض الضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرةالله تعالى اختراعا وبقدرة العبدعلي وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب) الى ان قال (فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقافهي خلق للرب ووصف للعبد وكسبله وقدرته

خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له).

وانماأطلنا بنقل كلامه لتعرف حال اساطينهم فضلا عن مثلهذا الخصم ، ويكفى في بطلان هذه الكلمات مجرد البظر فيها معان الكسب باى معنى فسر ان كان من فعل الله تعالى دون العبد فلا فائدة فى اثباته وان كان من اثر العبد فقد خالفوا مذهبهم ولم يكن موجب لاثباته وانكار تأثير العبد فى الفعل ولولا تعلق القصد برد مااورده الخصم لكان الاولى الاعراض عن مثله الاانه لامناص من رده فنقول :

اهاهاذكره من ان الارادة من جملة الصفات فصحيح سواء ارادبالصفات ماكان من مقولة الكيف او مالوحظ فيه جهة التلبس لاالحدوث لكن لاينافيان تكون الارادة فعلا باعتبار حدوثها ، ولذا يقول المتكلمون ان الله تعالى فاعل للعدل والرحمة و المعفرة باعبتار حدوثها منه وموصوف بها باعتبار تلبسه بها فصح قول المصنف (ان ارادة العبد من جملة الافعال) على انه لااتر للاصطلاح والتسمية فان كلام المصنف في الصدور الذي يسلمه القائل بالقول الاول فاورد عليه انه اذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور الفل لفعل عنه المهاد فليجز صدور

واماقوله(واصحابه قائلون بان الارادة ممايخلقهاالله تعالى فى العبد) فان ارادانها ربما يخلقها الله تعالى فلايضرنا القول به وانارادانها مخلوقة لهدائمافكذب عليناكيف وقد سبق ان العبد فاعل لها قادر عليها وجودا و عدما ولوبالقدرة على اسبابها .

والما حمده لله تعالى على اقرار المصنف بان بعض افعال العبد ممايخلقه الله تعالى فمن المضحك اذلم يظهر من المصنف اختياران ارادة العبد صادرة عن الله تعالى ان المغلم منه الخلاف ، ومجرد قول اصحابه بهلوسلم لايستلزم ان يقول المصنف بهادليس هومرف اصول الدين، على ان القول بان بعض افعالنا مخلوق لله تعالى لاينافي مذهبنا لان النزاع بيننا وبين الاشاعرة في الايجاب الكلى حيث يقولون ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى ونحن نمنعه فلا ينا في الايجاب الجزئي .

ثم ان معنى قول الخصم (ولكن ربما يدفعه)الى آخره هوان المصنف قديجيب عن ذلك بان الارادة والاختيار ليسا محل النزاع لان النزاع انماهو فى الافعال الاختيارية وليست الارادة والاختيار صادرين بالاختيار وفيه ان المصنف لا يجيب بهذا لان الارادة عنده فعل اختیاری ای من آثار قدرة العبد وانما یجیب بخطأ الخصم حیث زعمات الارادة عندنا من افعال الله تعالی کما عرفت

ثم ان اراد بقوله (وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراری) انكار كون الاختيار فعلا فباطل لما عرفت من معنى الفعل و ان اراد به دعوى ان الاختيار مسبوق بالاختيار لزمه التسلسل وان اراد به ان الاختيار مر آنار قدرة العبد فنعم الوفاق و لزمهم اشكال المصنف بقوله (ان جاز صدور هما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه)

واما مااجاب عن قول المصنف (ودليلهم آت في نفس الاختيار) ففيه ان اشكال المصنف انما هو على صاحب القول الاول الذي يذهب اليان الاختيار صادر عن العبد، ومنه يعلم مافي جوابه ايضا عن الاشكال الثالث بقوله فجوابه أن الاختيار صادر عن الله لاعن العبد

واما ماذكر ممن الفرق بين الاختيار والاكل، ففيه ان النوجه الذى يوجبه الاختيار كمازعم ان كان اثراً للعبد كان خروجا عن مذهبه والا فاى فائدة فى اثبات النوجه غير تطويل مسافة الجبر ضرورة ان الفرق المهم بين الاختيار والاكل مثلاه والفرق فى مقام تاثير العبد فى الفعل بوجه من الوجوء لاالفرق كيف ماكان والا فالفروق كثيرة

واعلم ان الاشاعرة لمارأوا مفاسد الجبر زعموا أن المخلص منها بحصل بوجود القدرة والاختيار في العبد لانهما هما المحققال الكسبوان كانا معامن فعل الله تعالى كاسل الفعل فحينئذ يكون وجود الاختيار لازمالامناص منه ليكون به المخلص فاذا جعلوه عاديا غير لازم الوجود واقعا لاسيما والعاديات قد تتخلف لم يكن مخلصا ، و هذا هو مقصود المصنف في كلامه الاخير، وقد توهم الخصمان المصنف ادعى ان مخلصهم بانبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار فاجاب بما سمعته وكيف يدعيه المصنف وكل احديمام ان ماجعلوه مخلصا هو وجود الاختيار لاوجوب خلق الله الفعل عقيبه وبهذا تعرف مقدار تدبر هذا الخصم .

قال المصنف رفع الله درجته

واما (الثاني) فلان كون الفعل طاعة اومعصية اماان بكون نفس الفعل في الخارج اوامراً زائداً عليه ، فأن كان الاول كان ايضا من الله تعالى فلا يصدر عن العبد شيء فيبطل العذر، وإن كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد، و إذا جاز إسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصلالفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التي لاتنهض بالاعتذار واي فارق بين الفعلين ولمكان احدهما صادرا عنالله تعالى والآخرصادرا عن العبد و(ايضا) دليلهمآت في هذاالوصف فان كان حقاعندهم امتنع اسنادهذا الوصف الى العبد وان كان باطلاامتنم الاحتجاج به و (ايضا) كون الفعل طاعة هو كون الفعل و وافقالا مر الشريعة وكونه موافقاً لامر الشريعة انماهوشيء يرجع الى ذات الفعل انطابق الامر كانطاعة والافلا وحينة ذلايكون الفعل مستندأ الى العبد لافي ذاته ولافي شيء من صفاته فينتفي هذا العذرايضا كماانتفي عذهم الاول و (ايضا) الطاعة حسنة و المعصية قبيحة و لهذا ذم الةتعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امرالله وكلفعل يفعلهالله تعالى فهوحسن عندهم ادلامعني للحسن عندهم سوى صدوره من الله فلوكان اصل الفعل صادرا من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فــالدهصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة من الله امتنم وصفها بالقبح فلانكون معصية فلا يستحق فاعلما الذم والعقاب فلايحسن مزالله تعالى ذم البليس وابىلب وغيرهما حيث لم يصدرعنهم قبيح ولا معصية فلانتحقق معصية من العبد ألبتة و (ايضا) المعصية قدنهي الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملوءمن المناهي والتوعد عليها وكل مانهي الله عنه فهوقبيح ادلامعني للقبيح عندهم الاما نهي الله عنه مع انهاقدصدوت عن ابليس وفرءون وغيرهمامن البشروكل ماصدر من العبد فهومستند الى الله تعالى والفاعل له هوالله لاغيرعندهم فيكون حسنا وقدفرضنا. قبيحا وهذا خلف.

واما (الثالث)فهو باطل بالضرورة اذ اثبات مالا يعقل غير معقول و كفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمون وهل يجوز للعاقل المنصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللاتح والمصير الى مالا يفهمه القائل ولاالسامع ولا يدرى هل يدفع عنهم ما التزموابه أو لافان هذا الدفع وصف من صفاته والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار

به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رهسه ولا يبقى للقول مجال ولايمكن الاعتذار بهذا المحال .

و قال الفضل

القول الثانى الذى ذكره فى معنى الكسب هو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى من الاشاعرة ، ومذهبهان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة و معصية الىغير ذلك من الاوساف التى لايوصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا اوايذا، فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول و معصية على الثانسي بقدرة العبد وتأثيره ، هذا مذهب القاضى وهيو غير مقبول عند عامة الاصحاب لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد فى التأثير فى اصل الفعل تأثيره فى الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور فى كتب الاشاعرة فليس من خواصه

واما باقى ما اورده على معنى الكسب حسب ماهومذهب القاضى فغير وارد عليه و نحن نبطله حرفا بحرف، فنقول اماقوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة و نحن نبطله حرفا بعرف، فنقول اماقوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل المي آخر الدليل فجوابه انا لانسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة الفعل بل هوذات الفعل فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فعسلم لكن لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ، ثم ان ماذكر (ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل فعل بفعله الله تعالى فهو حسن عندهم اذلامعنى للحسن عندهم بالقبح وكان موصوفا بالحسن) الى آخره فجوابهان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عندالاشاعرة ولكن مدرك عذا الحسن والقبح هوالشرع لاالفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربعا يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالعاصى، قوله (فلوكان اصل الفعل صادرا من الله تعالى وكل قبل الفعل صادرا من الله تعالى وكل قبيحا بالنسبة الى المحل كالعاصى، قوله (فلوكان اصل الفعل صادرا من الله تعالى وكل قبيحا بالنسبة الى المحمية صادرة من المبد مخلوقة لله تعالى وكلماكان صادرا من الله تعالى المحل كالعاصى، قوله (فلوكان اصل الفعل صادرا من الله تعالى وكلماكان صادرا من الهيد مخلوقة لله تعالى وكلماكان صادرا من الله تعالى وكلماكان صادرا من الهيد مخلوقة لله تعالى وكلماكان صادرا المن الهيمية تعالى المناسة المناس الفعل صادرا من الهيد مخلوقة المناسفة ا

من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد وبجوز وصفها بالقبح فلا يلزم شي، مما ذكر، بتفاصيله ، و اما قوله (و اما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات مالا يعقل غير معقول) فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبدولا بدمن اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب و العقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام .

واقول

لا يخفى ان نسبة القول الثانى الى القاضى الباقلانى منافية لقوله سابقا هدنه الاقوال مارايناها فى كتب الاصحاب، و الظاهر ان المصنف مختص بابطال مذهب القاضى بالوجوه المذكورة لان ما تخيل الخصم مشاركة المصنف للاشاعرة فيه هو قوله (وايضا دليلهم آت فى هذا الوصف) وهو كما ترى توطئة للاير ادلانف لان المنظور اليه فى الايراد هوقوله بعده (فانكان ـ اى دليلهم ـ حقا امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وانكان باطلا امتنع الاحتجاج به) وبهذا تعلم ان الخصم لم يجب عن هذا الوجه كما انه لم يتعرض للجواب عما قبله الذى هواول الوجوه.

واعلم ان المصنف ابطل قول القاضى بخمسة وجوه الاولان منها راجعان الى ابطان تفرقة القاضى بين الفعل وصفته، وثالثها الى ابطال قوله باسنادالوصف الى العبد، واخيراها الى ابطال قوله بان اصل الفعل من الله تعالى ، وقد عرفت ان الخصم اغفل جواب الاول ولم يفهم الثانى كما انه اغفل جواب الاخير ، وهو ماذكره المصنف بقوله (وايضا المعصية قدنهى الله تعالى عنها) الى آخره وحاصله ان المعصية يعنى اصل الفعل كالزنا منهى عنه وكل مانهى الله تعالى عنه قبيح فاذا زعم القاضى وقومه ان الزنا مثلافعل الله تعالى كان حسنا وهذا خلف .

واما الثالث وهو الذى ذكره بقوله(وايضاكون الفعلطاعة هوكون الفعل موافقا لامر الشريعة) فقد اجاب عنه الخصم بقوله فجوابه انالانسلمالي آخره ورددفيه بمراده بالرجوع بين امرين لم يردهما قطعا فان مراده بالرجوع في قوله (و كونه موافقا لامرالشريعة يرجع الى ذات الفعل لاانهاذاته اووصفه

كما تخيله الخصم، وحاصل مقصود المصنف كما هو صريح كلامه ان معنى كون الفعل طاعة هو كونه للخصم، وحاصل مقصود المصتند الى ذات الفعل اللهبد فكيف يقول القاضى باستناد الطاعة الى العبد ومنه يعلم مافى قول الخصم لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة.

واما مااجاب بهعن الرابع بقوله (ثم ان ماذكرانالطاعة حسنة) الي آخر مفخطأ ظاهر لان حاصل مراد المصنف بهذا الوجه انهلوكان اصل الفعل صادرا عن الله تعالى كما يزعمه القاضي وقومه لكان حسنا وامتنع قبحه فلا يكون معصية لانها قبيحة فسلا تتحقق من العبد معصية ألبتة ولا يحسن دمه وعقابه والحال انا علمنا ان الله سبحانه دم ابليس وابالهب وغيرهما، وهذا وارد على القاضي وقومه سواء كان الحسن والقبح عقليين ام شرعيين لامتناع كون فعلالله تعالى قبيحا بقبح عقلى اوشرعي ولانعقل ماذكره الخصم واصحابه ان الفعل الواحد الشخصي يكون حسنا بالنسبة الى فاعله المؤثرفيه قبيحابالنسبة الى محلهالذي لااثر له فيه اصلا كماانهلامعني لجعلاالمعصية صادرةمر العبد مخلوقة لله تعالى فانه اشبه باللغو، اذكيف يمكن اثبات صدورها ممن لم يوجدها ونفي صدورها عن خالقها وموجدها وهل معنى للخلق الا الصدور والإبجاد، هذاو بمكن ان يريد المصنف بهذا الوجه الاشكال على دعوى القاضي صدور وصف المعصية من العبد لاالاشكال على دعواه صدور اصل الفعل من الله تعالى كمابيناف كمون معنى كلامه ان اصل الفعل اذا كان صادراً عن الله سبحانه كما زعمه القاضي بطل قوله بصدور وصف المعصية عن العبد لأن فعلالله تعالى لايوصف بالقبيح فلايوصف بالمعصية و يلزمه انتفاء المعصية عن العبد كما يلزمه ان لايحسن منالله سبحانه ذم ابليس وسائر العصاة والحال انالله تعالى قدرزمهم .

واما قوله يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه الى آخره ففيه انه اذالم يطلع على كلمات القائل ومحله من العلم فكيف حكم بان هذا مراده على ان الشيء المجهول الدنى اثبته الكان للعبد تأثير فيه بطل مذهبهم والا بطل التكليف والبعثة والعقاب.

القدرة متقدمة

قال المصتف اعلى الله منزلته

(المطلب النالث عشر) في ان القدرة متقدمة وهب الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل ، وقالت الاشاعرة هناقو لاغر بباعجيبا وهوان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فاز مهم من ذلك محالات (منها) تكليف مالا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا مناومنهم، فان كان قادرا عليه حال كفر منافضوا مذهبهم من أن القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه ، وأن لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف مالا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال (لا يكلف الله نفسا الاوسعها) والعقل دل عليه وقد تقدم ، وأن قالوا أنه غير مكلف حال كفره لزم خرق الاجماع لان الله تعالى المروم في الازل و نهاهم فكيف لا يكون مكلفا

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة النالقدرة حادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل و تتعلق به في هذه الحالة ولا توجدالقدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به ادقبل الفعل لا يمكن الفعل بل امتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم وقد ودالما مكناقبله لم يكن مقدور اقبله فلاتكون القدرة عليه موجودة بالذات واذا لم يكن الفعل ممكناقبله لم يكن مقدور اقبله فلاتكون القدرة عليه موجودة حيث و والمطلوب، هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى.

واما ماذكر من لزوم المحالات انالكافر مكلف بالايمان بالاجماع فانكانقادرا على الايمان حال الكفر لزمان تكون القدرة متقدمة على الفمل وهوخلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف مالايطاق فجوابه انا نختارانه غيرقادرعلى الايمان حال الكفر ولايلزم وقوع تكليف مالا يطاق لان شرط صحة التكليف عندانان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان فم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا.

واقول

ماذكره من دليل الاشاعرة هوعين مافي المواقف وشرحها بالفاظه وقداشكلافيه بما اغفله الخصم اضاعة للحق، وحاصله انه انكان المراد بوجود الفعل قبل وجوده و وجوده بشرطكونه قبل الوجود فهومسلم المحالية ولاكلام فيه وانكان المراد به وجوده في زمان عدم الفعل بدلاعن العدم فهوليس بمحال.

واماما اجاب به عن ازوم التكليف بمالايطاق فهو مبنى على ماذهبوا اليه من تعلق القدرة بطرف دون آخر وهو باطل ولـوسلم فقدرة الكافـر انما تعلقت بترك الابمان والمطلوب تعلقها بالايمان ليكون هما يسع المكلف الذى نفت الآية التكليف بغيره وبالضرورة ان مجردتعلق القدرة بالكفروبترك الايمان لا يجعل الايمان ممايسع المكلف ومصداقاله ، واجبب عن اصل الاشكال بان الكافر مكلف فى انحال بالايمان فى نانى الحال ، وفيه مع انه مناف لمايزعمونه كما ستعرف منان التكليف مع الفعل ان المعفروس تمكليف الكافر بالايمان فى حال كفره لافى تانى الحالولوسلم فان كان ثانى الحال حال كفره إيضا بقى الاشكال وان كان حال ايمان فالايمان واجب حينتذ لامقدورلان الشى، اذا وجد وجب ومنه بعلم وجه تشنيع المعتز لةعلى الاشاعرة بلزوم عدم العصيان لان المكلف به ليس بمقدور قبل وجوده وواجب حينه وقد صحح القوشجى تشنيعهم بتقريرانه قبل الاتيان غير مقدور وحينه يحصل الامتثال وحينئذ فهو ايضا وارد بالنسبة الى التكليف بالايمان

قال المصنف شرف الله قدره

و (منها) الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انماهي لاخراج الفمل من المدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال المدم الى حال الوجود هي حال الاستغناء عن

القدرة لان الفعل حال الوجود يكون واجبا فلاحاجة به الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة ألبتة لان المؤثر في الموجودات كلها هوالله تعالى فبحثهم عن القدرة حينتذ يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم .

وقال الفضل

الحاجة الى القدرة انصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطرار حتى يصح كونه محلاللثواب والعقاب اذلولم تكن هذه القدرة حادثة معالفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم كون الة درة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنها فضولا.

واقول

اذا لم تكن القدرة مؤثرة فكيف يعلم وجودها وكيف يخرج عن الاضطرار ومن ابن تكون مصححة للثواب والعقاب على ان الثواب عندهم تفضل محض والعقاب تصرف في الملك بلاحاجة الى القدرة، واما ما زعمه من انه لولم تكن القدرة حادثة لاتتحقق له صورة الاختيار على وجود القدرة اذا لم يكن لهما اثر اصلاكما زعموا على انه لافائدة في صورة الاختيار بلا تأثير كما لانتصور حكمة في خلق القدرة غير التأثير ولوسلم فالبحث عنها بلحاظ جهة التأثير فضول.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) الزام حدوث قدرة الله تعالى اوقدم العالم لان القدرة مقارنة المفعل وحينئذ يلزم احدالامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان تكون حادثة و العالم يمتنع ان يكون قديما ولان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر، ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام فى احكامها معان القدرة غيرمؤ ترة فى الفعل ألبتة واندلامؤ تن غيرالله تعالى فاى فى اللون وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذاكات غيرمؤ ترة في محجة المتأثير أوقال ابوعلى بن سينا راداً عليهم (لعل القائم لا يقدرعلى القعود)

وقال الفضل

حاصلهذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل بوجب حدوث قدرة الله تمالى اوقدم مقدور الذالم المقدور الذالم المقدور الفرد والمقدور معافيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكالاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة فى الازل بمقدوراته فقد نبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحدثة لكان ممتنعا فى القدرة ايضا ، واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز نقدم الحادثة عليه ، نم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنوي الايترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بعذا فيره ،

واماماذكره من التمجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالحرى ان يتعجب من تمجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد و هي من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها مؤثرة في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لايبحث عنها.

و اما قوله (ان لافرق بينها و بين اللون) فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لانسبة له الى الفعل والقدرة تخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق و يترتب على فعله الثواب و العقاب والتكليف والله اعلم، قال الامام الرازى: (القدرة تطلق على مجردالقوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احدالضدين حصل ذلك الخر ، ولائك ان نسبتها السي الضدين سواه وهي قبل الفعل ، والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولائك ان نا نسبتها السي ولائك انها لانتعلق بالضدين معاوالا اجتمعا في الوجود بلهي بالنسبة الى كل مقدور في عبرها بالنسبة الى مقدور آخر، وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مدم الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام، ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدوة وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام، ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدوة المتحدور المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام، ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدوة

المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين، والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضاية فلذلك قالوا بوجود ها قبل الفعل و تعلقها بالامور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي على بن سينا حيث قال (لعلى القائم لا يقدر على القعود) فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية)

لأثر لمخالفة القدرة القديمة للحادثة في الماهية لات دليل الاشاعرة السابق المانع من تقدم القدرة الحادثة آت في القديمة ايضا كدليلهم الآخر الاتي في كلام القوشجي، على ان المخالفة ممنوعة بمقتضى مذهبهم لان القدرتين من الاعراض واقعافي مذهبهم والعرض لايبقي زمانين عندهم، قال القوشجي احتجب الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لاقبله بوجهين (احدهما) انها عرض او امرض لايبقي زمانين فلو كانت قبل الفعل لا نعدمت حال الفعل فيلزم وجود القدور بدون القدرة والمعلول بدون العلق وهومحال، واجيب عنه اما ((اولا) فبالنقض بقدرة الله تعالى ومايقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى و ان صفاته ليست مغايرة لذاته فهما لا يجدى نفعالان الكلام في المعاني لا في اطلاق على الا الا الفاظ ٤٠.

واماقول شارح المواقف (نمان القدرة القديمة متعلقة في الأزل) ففيه انه اداجاز ذلك في القديمة فليجز مثله في الحادثة بان تكون نفسها وتعلقها المعنوى متقدمين على كما هومطلوب الالاندعى تقدمها على الفعل بتعلقها الموجب لوجوده.

واما مااجاب به الخصم عن تعجب المصنف فقد مرما فيه من ان البحث عن تقدمها اومقار نتها إنما هو فرع تأثيرها ومبنى عليه فاذا زعموا انها غير مؤثرة كان بحثهم عنجهة التقدم والمقارنة فضولا وانكان البحث عنهما من جهة اخر صحيحا.

واماماذكره من الفرق بين القدرة و اللون ، ففيه ان مطلوب هو الفرق بالنسبة الى الدخل بالفعل لاالفرق باى وجهكان وماذكره من صورة الاختيار قد عرفتانه لافائدة فيه مع عدم تأثير القدرة على انه لايتوقف خلق صورة الاختيار على خلق القدرة بعد فرض عدم الاثر لهما كما ان القدرة بلاتأثير لاتصحح العقاب و الثواب ولا تخرج العبدعن

الجبر الحقيقي .

و اماكلام الرازى فهوفى الحقيقة تسليم منه لخصومهم لان محل النزاع هوالمعنى الاول الذى لا يخالف الممنى الثانى بذات القدرة وانما يخالفه بعدم اجتماع شرائط تأثيرها كما ان احتمال الرازى لارادة الاشعرى للمعنى الثانى خطاكما ذكره شارح المواقف لان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عندالاشعرى فكيف يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير.

واماماذكره من انه يخرج بهذا جواب ابن سينا ففيه ماحكاه السيد السعيد عن ابن سينافى كلامله متصل بهذا الجواب فانه صرح به بان القدرة ليست الاالقوة التى يكون لهاالتانير بالقوة وردعلى من فسرها بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير، و نقل السيدره ايضاعن ابن سينا انه ابطل القول بان القدرة مع الفمل حيث انه فى فصل القوة والفمل والقدرة و المجزمن آلهيات الشفاء قال وقدقال بمض الاوائل و غاريقون منهم ان القوة عكون مع الفعل و لانتقدم ، وقال بهذا ايضاقوم من الواردين بعده بحين كثير ، فالقائل مكون مع الفعل ولأنتقدم ، وقال بهذا ايضاقوم على القيام اى لايمكن فى جبلته ان يقوم مالم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس بعجبلته ان ينحت بابافكيف ينحت، وهذا القائل لامحالة غيرقوى على انبرى وبيص فى اليوم الواحدم رارا فيكون بالحقيقة اعمى ،

القدرة صالحة للضدين

قال المصنفعطرالله مرقده

(المطلب الرابع عشر)في ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء السي ذلك عداالاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين ، وهذامناف لمفهوم القدرة فان القادر هوالذي اذاشاه ان يفعل فعل واذاشاء ان يتركترك فلوفر ضناالقدرة على احدالضدين لاغير لم بكن الآخر مقدوراً فلم يلزممن مفهوم القادرانه اذاشاء ان يترك ترك .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لاتتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم على الفعل لاقبله بلقالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق بعقدور بن مطلقا سواء كانامتضادين اومختلفين لامعاولاعلى سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الابعقدور واحدوذلك لانهامع المقدور ولاشك ان مانجده عند صدور احدالمقدور بن مغاير لمانجده عندصدور الاخر، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الاهامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة، وانا اقول و لعل النزاع لفظى لاعلى الوجه الذي ذكره الامام الرازى ، فان الاشاعرة بجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلق عمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فردا متعلق والمعتزلة يجعلون القدرة منافراد القدرة الحادثة متعلق ان الفرد من افراد القدرة الحادثة الخاصة وطلقامتعلق واحد والمعتزلي لا يقول بعلق الفرد من افراد القدرة الحادثة الخاحدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بنده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين و هذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع بفضل تأمل.

واماما ذكره من (انه يوجب عدم كون القادر قادرالانه اذالم تصلح القدرة للضدين لا يكون الناعل قادراعلى عدم النعل و هوالترك فيكون مضطراً الاقادرا) فالحواب عن ذلك انهان اديد بكونه مضطرا ان فعلم غير مقدورله فهو ممنوع وان اديدبه ان مقدوره و متعلق قدر تممتعين و انه لا مقدورله بهذه القدرة سواه فهذا عين ماندعيه و نلتزمه ولامنازعة لنافى تسميته مضطرا فإن الاضطرار بعمنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة الابرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى الخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع مناو منهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره.

و اقول

لايخفى انتملق القدرة بالشىء قديكون بممنى انهان شاء فعلهفعلهوانشاءتركه نركه وهو ممنى صحة الطرفين وصلاحيتهما وقديكون بمعنى تأثيرها فى منعلقها ، وهذا بالضرورة لايقع بالطرفين لان التاثير للنقيضين فى آن واحد محال لعدم امكان اجتماعهما ولاريب ان النزاع بينناوبين الاشاعرة في المعنى الاول اذلو كان مقصود الاشاعرة موالمعنى الثانى لاستداوا بماهو ضرورى من ان التأثير للنقيضين في آن واحد محال ولم بعتاجوا الى كلفة بنائه على مقارنة القدرة للمقدور التي تمحلوا للاستدلال عليها وحينئذ فلاوجه لمازعمه الخصم من كون النزاع لفظيالانه اذا كان محل النزاع هوالتعلق بالمعنى الاول كماعرفت فلابدان يكون المرادهو القدرة المطلقة لانها هي التي تصلح للنقيضين لافرد القدرة الخاص الجامع لشرائط التأثير لانهانما يكون فردا خاصاعند التأثير باحد الطرفين فلا يمكن ان بصلح في هذا الحين للتاثير بالطرف الا تخرولا يخفى ان هذا الذي جمع به الماذي لان القدرة المطلقة هي القوة العضلية ودها هو القوة المستجمعة لشرائط التاثير.

واماما اجاب بهعن الزام المصنف فمناف لما توهمه من كون النزاع لفظيا اذلوسلموا تعلق القدرة المطلقة بالطرفين كماهو محل دعوى المصنف لقال نحن لانمنع هذاحتى ينافى مفهوم القدرة وانمانمنع تعلق فردها بالطرفين وهولاينافى مذهبكم، ولكن قديعذر الخصم على اتيان هذه المنافاة لانه لايعرف من الاستدلال والردالامافى المواقف وشرحها كماهودأ به فى هذا الكتاب وقدوجد هذا الكلام فى شرح المواقف فاورده بلفظه جهلا بانه ينفى ماتوهمه.

ثمانه واضح البطلان لانانختارمنه الشق الاولمن ترديده و نحكم بسفسطة مانعه اذلو كان الفعل الذي لايتمكن فاعلممن تركه مقدوراً له لكان كل فعل تلبس به الشخص ولم يقدرعلى تقيفه فيكون من سقط ولم يقدرعلى تقيفه فيكون من سقط من شاهق قادراعلى هذا السقوط في حين السقوط وكان تارك الطيران الى السماء قادرا على الترك و هوعين السفسطة، ومن هذا القبيل مثال البناء الذي ذكره، فان دعوى قدرة من احاط به البناء وعجزعن التقلب شبيهة بدعوى القدرة في هذه الامثلة نعم هوقادر على الكون في البناء المذكور وعلى السقوط واما لكون في البناء المذكور وعلى السقوط في المثال السابق قبل الكون وقبل السقوط واما حينهما فهما غير مقدورين له في هذا الحين و ضرورة المقلاء حاكمة بذلك و دعوى الاجماع مناومنهم مع وضوح الكذب علينا غيرغريبة.

الانسان مريد لافعاله

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب الخامس عشر) في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة إلى ان الانسان مريد لافعاله بلكل قادرفانه مريد لانهاصفة تقتضى التخصيص وانها نفس الداعى، وخالفت الاشاعرة في ذلك فائبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله تعالى ومستندا اليه و كان لامؤثر الا الله تعالى فاى دليل حينئذ يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لنالان طريق الاثبات هوان القادركما يقدرعلى على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لنالان طريق الاثبات هوان القادركما يقدرعلى بالوقوع دون الاخر بامرغير القدرة الموجودة وغير العلم التابع، فالمذهب الذى اختاروه بالموقوع دون الاخر بامرغير القدرة الموجودة وغير العلم التابع، فالمذهب الذى اختاروه من نفسه هل يجوزله اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات، وهل يشك عاقل في انفقاد رمريدوانه فرق بين حركاته الارادية وحركة الجمادوهل يوغ لعاقل ان يجمل مثل في انفقاد وبين ربه، وهل تتم له المحاجة عندالله تعالى باني اتبعت هؤلاء ولا يسأل يومئذكيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله، وهل سمعت تحريم التقليد في يسأل يومئذكيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله، وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب المزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فعايكون جوابه غداً لربه وما علينا الاالبلاغ المهين، وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجم الضال عن ذلله ويستمر المستقيم على معتقده المهين، وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجم الضال عن ذلله ويستمر المستقيم على معتقده المهين، وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجم الضال عن ذلله ويستمر المستقيم على معتقده

وقال الفضل

هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهرانه ارادان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسنادالفعل الى الله تعالى وانه لامؤثر الاهوبوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة و الارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثر تين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مرمرا راوالله اعلم وما ذكره من الطامات قدكرره مرات و من كثرة التطويل الذي

كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في طوبلاته شعرا

لقد طولت و النطوبل حثو و فيما قـلته نفـع قليل و قالوا الحثولاالتطوبللكن كلـه حثو طـويل

و اقول

لم يخف على المصنف ان وجود القدرة والارادة في العبد ضرورى كيف وقد صرح به هنا وصرح فيما سبق بانهما مؤثران بالضرورة ولكن لما علم من حالهم انهم يكابرون الضرورة وبطالبون باقامة الادلة على الامور البديهية كما كابروا في أمر تأثير هما وفي غيره من الامور السابقة جرى على منوالهم في المقام والزمهم بعدم وجود الدليل على وجود الارادة بناء على منهيهم من كون المؤثر هو الله تعالى وحده، بل يلزمهم الحكم بعدم وجود الازادة اذلايتصور وجه حاجة البها غير تخصيص احد الطرفين المقدورين فاذا منعوا صلاحية القدرة للطرفين وقالوا انهاهي المخصصة لاحدهمالم بكن المسيما والله سبحانه لايفعل المبثو دعوى الاشاعرة ترتب التكليف و الثواب والمقاب على وجود ها المجرد عرب التأثير قدعرف بطلانها.

واماها نسبه الى المصنف من الطاهات وابراد الحشو فى العبارات فهومو كول الى المنصف، وكفاك فى معرفة تضلعه فى البيان وسمو هداركه ماسماه شعرا و استحسنه من هذين اليتين و نحوهما.

المنولد من القمل من جملة افعالنا

قال المصنف رفعالله درجته

(المطلب السادس عشر) فى التولد، ذهبت الامامية الى أن المتولد من افعالنا وخالفت اهل السنة فى ذلك وتشعبوا فى ذلك وذهبواكل مذهب فزعم معمرانه لافعل للعبد الاالارادة وما يحصل بسدها فهو من طبع المحل، وقال بعض المعتزلة لافعل للعبد الا الفكر، وقال النظام الفعل للعبد الامايوجد في محل قدرته ومايجاورها فهو واقع بطبع المحل، وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وقد خالف الكل ماهو معلوم بالضرورة عندكل عاقل فانانستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتهما البارعين فيها فقد كابر مقتضى عقله

وقال الفضل

اعلم ان المعتزلة لمااسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيهاترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحوحركة اليد وحركة المفتاح ، والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الكائنات الي الله تعالى ابتداء واما نرتب المدح والذم للعمد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب لد وكذا ما يترتب على فعله و ان احدت الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مرمرارا .

واقول

فيه ما عرفت انه لايصح اسناد جميع افعال العباد الى الله سبحانه و ان الكسب لا يغنى في دفع شيء من الاشكالات السابقة ادلاأ ترللمبد فيه كاصل الفعل لاستناد جميع الكائنات عندهم الى الله سبحانه وحينتذ فلا محل لمدح العبد وذمه على المتولد بطريق اولى لا ندفع للله تعالى بلاأ ترالعبد فيه اصلاعندهم.

التكليف سابق على الفعل

قال المصنف طاب ثر اه

(المطلب السابع عشر) في التكليف لاخلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصى وان التكليف سابق على الفعل ، و قالت الاشاعرة همنا مذهبا غريب عجيبا وهو ال التكليف بالفعل حالة الفعل لاقبله و هذا يلزم منه محالات.

وقال الفضل

لما ذهبت الاشاعرة الى ان الفدرة مع الفعل والتكليف لايكون الاحال الفدرة فيلزم ان يكون التكليف معالفعل وهذا شي، لزممنالقول الاول .

و اقول

قدعرفت بطلان اللزوم فيلزمه بطلان اللازم على ان اللزوم ممنوع لان توقف صحة التكليف على القدرة لايستدعى الا تحقق القدرة على الفعل في وقته لافي وقت التكليف فلابتم القول بان التكليف مع القعل

قال المصنفقدس الله سره

(الاول) ان یکون التکلیف بغیر المقدور لان الفعل حال و قوعه یکون واجبا والواجب غیرمقدور .

و قال الفضل

لانسلم ان الواجب غيرمقدور مطلقا بل ما اوجبته القدرة الحادثة مقدور انلك القدرة التي أوجبته وكذلك فعلى العبد بعد الحصول فيكون مقدور اوادا صار مقدور اتعلق به التكليف ولا محذور فيه .

و اقول

لاربب ان المقدور لا يبقى على المقدورية حين عروض الوجوب عليه وان كان وجوبه بالقدرة اذلو بقى مقدوراً لم يصروا جبا فاذا فرض تعلق التكليف بالفعل حين وقوعه فقد نعلق به وهوو اجب غير مقدور وهو محال ومجرد مقدوريته بالذات لا تسوغ التكليف به وهو فى حال الوجوب ولوسلم بقاؤه على المقدورية فلاريب ان التكليف بالشيء محرك وباعث عليه والموجود لا يتصود التحريك نحوه وكما لا يجوز التكليف بالشيء بعد وقوعه وان كان مقدورا في نفسه لا يجوز التكليف به حين وقوعه .

قال المصنف اعلى الله مقامه.

(الثاني) بلزم ان لايكون احد عاصيا ألبتة لان العصبان مخالفة الامر فاذالم يكن الامر تابتا الاحكالة الامر فاذالم يكن الامر تابتا الاحالة الفعل وحال العصيان هوحال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينتُذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم، لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى (افعصيت امرى . ولااعصى لك امرا . الآن وقد عصيت قبل) ويلزم

انتفاه الفسق الذى هوالخروج عن الطاعة ايضا ، فلينظر العاقل من نفسه هل بجوزلاحد تقليد هؤلاء الذى طعنوا فى الضروريات فانكل عاقل يسلم بالضرورة من دين محمدً س ان الكافر عاص وكذا الفاسق (بأيهاالذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاسديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم من ذنو بكم) فاى سدادفى هذا القول المخالف لنصوص القرآن وقال الشضل

الامرعندنا ازلى فكيف ينسب الينا ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الاحالة الفعل، وإما قوله حال العصيان حال عدم الفعل فتقول معنوع لان الامراذا تبوجه الى المكلف وتعلق به فهواما ان يفعل الماموربه اولايقعل فان فعل الماموربه فهو مطيع و ان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل و العصيان صفة الفعل وحاصل معه، والحاصل ان عصيان الامر مخالفته و اذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهوطاعة وان خالفه فهوعصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلام نهذا المكلم ان لا يكون العصيان ثابتا، واما قوله و العصيان ثابتا، واما قوله و العصيان ثابت و اقامة الدابل على هذا المدعى فهومن باب طاماته و اقامته الادلة الكردة الكردة الكردة .

و اقول

ندم لماكان الامرعندهم ازلياوجب ان يكون الامرسابقا على الفعل فينافى قولهم بان الامرمه الفعل وليس عليناان تدفع هذه المنافاة ودعوى ان الامرازلي وتعلقه حادث لوصحت لاتدفع المنافاة مادام الامربنفسه ثابتا في الازلكما زعموه ، ولا يعكن انكار قولهم بان الامرمع الفعل بدليل ماتكلفوه من الاجوبة عن المحالات التى ذكرها المصنف فانهم لوذهبوا الى ان التكليف قبل الفعل لمالزمهم شيء من المحالات وما احتاجوا الى تكلف تلك الاجوبة الواهية التى منها ما اجاب به عن قول المصنف حال المصيان حال عدم الفعل، وحاصله ان المكلف فاعل حال عصيانه فعلا آخر مقار نالترك المامور به فيكون العصيان حال الفعل وهذا مبنى على ان مرادهم بالفعل في قولهم التكليف مع الفعل هو الاعم من فعل المامور به وفعل ضده لزعمهم ان الفدرة المعتبرة في التكليف هى القدرة على الشيء اوضده ، وفيه انهم لوارادوا الاعم لاخصوص الفعل العمامور به لما احتاجوا على الشعرة المعتبرة في التكليف هى المتدرة على الشعرة المعامور به لما احتاجوا

الى كلفة الجواب عن المحالات الاخر لان المأمور متلبس قبل فعل المأمور به بفعل ضده فيكون التكليف مع الفعل المضال المنطقة فيكون التكليف مع الفعل المضال المنطقة عن المحالين المحالين دليل على ان مرادهم بالفعله وخصوص فعل المأمورية فيطل مااجاب به الخصم .

هذاواعلم ان كلام المصنف انما هوفي عسيان الامر كماهو صريح كلام الخصم وانماخس المصنف الاشكل بعدون عسيان النهي لانه في مقام الرد على قولهم التكليف مع الفعل ومن المقرران التكليف في النهي انماهو بالترك لانه طلب الترك فيكون التكليف ممهلامع الفعل لاعتبار القدرة على المكلف بعرزعمهم ان القدرة على الشيمهه وحيتذ فتقريرا لاشكل على كون التكليف مع الترك هكذا: ان عسيان النهي مخالفته فاذالم يكن النهي تابتا الاحالة الترك وحال العسيان هي حال فعل المنهى عنه لم يكن مكلف حينذ والالزم ثبوت النهي لامع الترك واذالم يكن منهيا حين فعل المنهى عنه لم بكن علم على زعمهم مع الفعل و يكون تخصيص العسنف للإشكل بعصيان الامر لاختصاصه به واما ماذكره من ان المصنف في اقامته الادلة على ثبوت العيان قداق امها على مدى ضرورى ماذكره من الكنار دبها التشنيع عليهم باستاز المهنده به مالكنان قداق امها على مدى ضرورى فصحيح، لكنه ارادبها التشنيع عليهم باستاز المهنده به لمخالفة الضرورى الشابت بالاجماع وصن الكتاب.

قال المصف وفعاللهمنزكه

(الثالث) لوكان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اماتحصيل الحاصل اومخالفة التقدير والتالى باطلبقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف المان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بفيره و الاول يستلزم تحصيل الحاصل و الثانى يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض وايضا هو المطلوب وايضا يستلزم التكراد.

وقال المضل

 القدرة والفعل فهوحاصل بهذا التحصيل فلامحذور.

و اقول

قدتكرر هذا الجواب في كلمانهم وهومن الفرائب لانالحصول المطلوب لابدان ينبعث عن الطلب فلو كان الحصول مقار باللطلب ومطلوبا بهلزم اعادة نفس الحصول ليتصور الانبعاث عن الطلب فيلزم تحصيل الحاصل واعادته بعينه وهو محال

شرائط التكليف

قال المصنف شرف الله منزلته

(المطلب الثامن عشر) في شرائط التكليف، ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة (الاول) وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم، فإن الضرورة قاضية بقيح امر الجماد وهوالى الانسان اقرب من المعدوم وقيح امر الرجل عبيداً يريدان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول ياسالم قم وياغانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهوالى الانسان الموجود اقرب، وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم و مخاطبته والاخبار عنه فيقول الله في الازل (يأيها الناس اعبدوا ربكم) ولاشخص هنك ويقول (اناارسلنانوحا) ولانوح هناك وهذه مكابرة في الفرورة

وقال الفضل

قدعرفت جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني و يحدث التعلق عند وجودهم، ولاقبح في هذا فان من زو رفي نفسه كلامالبخاطب به العبيد الذين يريد ان بشتريهم بان يخاطبهم بعدالشراء لا يعد سفيها ، ثم ماذكر ان الاشاد يذ جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما اثبته في الفعل السابق انهم ينولون ان التكليف ، مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا ذات وجود التكليف عند الاشاعرة مسع الفعل فيل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم .

واقول

تقدم فى ذلك المبحث ان خطاب المعدوم و تكليفه سفه بالضرورة ادلا يصحان من دون مخاطب مكلف ولا الرحد التعلق لوعقلنا النعلق، والقياس على من و و رفى نفسه كلاما خطأ ظاهر لان المزورليس بمخاطب وانما هومتصور ومقدر لخطاب فى المستقبل فلا يقاس عليه الكلام النفسى الذى هو خطاب و تكليف فى الازل ، و اما ما ذكره من المنافاة فقد عرفت انه ليس على المصنف رفع التنا فى عن اقوالهم ، وكيف يمكن انكارهم لتكليف المعدوم وقدقالوا أنه مامور ومنهى فى الازل .

قال المصنف طاب رمسه

(الثانى)كون المكلف عاقلافلايسح تكليف الرضيع ولاالمجنون المطلق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخف المولود حال ولادته بالصلاة و تركها و ترك الصوم والحجوالزكاة وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبى حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وماذكره افترا، عليهم محض كما هوعادته فى الافترا، والكذب والاختراع و اقول

مانسبه المصنف اليهم هوتجويز تكليف غير العاقل وما نقله الخصم هوعدم الوقوع ولاربط لاحدهما بالاخر ولايمكن انكار تجويزهم ذلكلانهم يجوزون تكليف ملابطاق وهذا نوع منه ويقولون ان الله يحكم مايريد ولا يقبح منه شي، فيجوز ان يكف من لاعقل له ويعاقبه على المخالفة ، على انه قد نقل عنهم السيد السعيد ما يدل على انهم يقولون بالوقوع ولايهمنا امره بعدكون مانسبه المصنف اليهم هوالتجويز

قال المصنفقدسالله روحه

(الثالث) فهم المكلف فلايسح تكليف من لايفهم الخطاب قبل فهمه، و خالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء ألبتة ولايرادمنه شيء اصلا فهل يجوز للعقل ان يرضى لنفسه المعير الى هذه الاقاويل.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بمالا فهمونه مما يتعلق بالامروالنهى ومالا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا فهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السورولكن ليس هذا مذهب العامة.

اقول

كيف لاتصح نسبة المصنف اليهم صحة تكليف من لايفهم الخطاب وقد زعموا ان الله يحكم مايريد ولا يقبح منه شيء ، وامامانقله الخصم فالظاهرانه في الوقوع لاالجواز كما يرشد اليه تفصيلهم وتمثيل المجوز الثاني ممازعم وقوعه وهو المقطعات كما تقلمالخصم والا فعالنظر الى الجواز المقلى وعدمه لاوجه للتفصيل.

قال المصنف طاب ثراه

(الرابع) امكان الفعل الى المكلف فلاصح التكليف بالمحال، وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطبر ان الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه و ولدله و ان يعاقبه على ذلك و تكليفه الصعود على السطح العالى بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح، وكفي من ذهب الى هذا نصا في عقله وقلة في دينه وجرما عندالله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك ، بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا الابعا لابطاق اوترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يسدى الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيزوان فيه لا يكلف الله الا وسعها ،

وقال الفضل

قدعرفت في الفصل الذى ذكرفيه تكليفو مالايطاق ان مالايطاق على تلاث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى دون الثالث ، والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابى لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلى ، والاستقراء بحكم بان التكليف بما لايطاق ، لم يقع ولقوله تمالى (لايكلف الله نفسا الا وسمها) وهذا منجب الاشاعرة و الحجب من هذا الرجل انه يفترى الكذب تم يعترض عليه فكأنه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة و تقررينهم النه هذه

عقائدالاشاعرة ثم لم يستح من الله تعالى ومن الناظر في كتابه و اتمى بهذه الترهات والمز خرفات .

اقول

سبق هناك بيان ما في دعوى الانفاق على وقوع التكليف بما لايطاق في المرتبة الاولى وحققنا انا لانجوزه بالدرانب كلها وانهم يجوزونه فيها جميعا واوضحنا المقام في تكليف ابي لهب بالايمان، وذكرنا ان الله سبحانه لم يكلف عندهم الابمالايطاق لان افعال العباد مخلوقة له ولاائر للعبد فيها فكلها لاتطاق للعبد ولا ممايسعه ومع ذلك قد كلفه الله سبحانه بها فيكون قوله تعالى (لايكلف الله نفسا الاوسعها) كاذبا على مذهبهم كما ذكره المصنف ولم يجهله الخصم ولكنه قصد بتكذيب المصنف واساءة الادب معه والتجاهل بمذهبه التمويه و تلبيس الحقيقة .

قال المصنف قدس الله نفسه

(الخامس) أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب والالزم العبث والظلم على الله تعالى، وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل وسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات ، فليزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بعاله وبدنه في فعله شيءًا ربما يكون هلاكه فيه و ان يكون المبالغ في المعصية والفوق اعقل العقلاء حيث يتعجل المذة وربما يكون تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد عن نقص التدبيرات البشرية حيث تخسر الاموال فيما لانفع فيه ولافائدة عاجلة ولا اجلة .

وقال الفضل

شرط الفعل الذي يقع به التكليفان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لا الذي يجب عليه الثواب في عادة الله تعالى لا الله تعالى اثابة المكلف المطيع لا نه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله تعالى دين يجب عليه قضاؤه و لو كان الاكذلك للزم ان يكون العباد متاجرين معالله تعالى كالاجراء الذين يأخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولولم يعط المؤجر اجرتهم لكان ظالما

وجائرا، وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعمالله تعالى على عباده و بعرف علوالشأن الالهي وان الناس كلهم عبيدالله يعطى من يشاء و بمنع من يشاء وليس المم عليه حق و لااستحقاق بل الثواب بفضله وجرى عادته ان يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادت باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز، وهل يحسن ان يقال انه اذالم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز تموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لولم يجب على الله تعالى اثابة المطيع و جزاء العاصى لارتفع الفرق بين المطيع و العاصى و لكان فعل الخيرات و اثارة المبرات ضائعا عبداً لانا نقول جرت عادة الله تعالى التي لا تتخلف الا بسبب خرق المادة على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع و العاصى كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فشبع

و اقول

قد سبق ان الثواب غيبى فلاتصح دعوى العلم بالعادة فيه، واهااحرازها باخبارالله تمالى الله فغير تاملابتنائه على صدق كلامه تمالى وهوغير مجقق على مذهبهم معانه قال تمالى (بمحوالله مايشا، ويثبت) ولعلما اخبر به من الثواب مما يمحوه فاين العادة فى الثواب واحرازها لاسيما وقد اجاز الخصم خرقها كما هوواقع فى عادات الدنيا، واما ماذكره من نفى كون الثواب دينا على الله تعالى فنحن نمنعه ونقول انه دين اى انه حق علما قتضا، عدله.

واماكون العبادمتاجرين معالله تعالى فهو مما نطق به الكتاب العزيز قال تعالى (ان الذين يتلون الكتاب واقاموا الصلاة وانفقواممارزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبورليوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله) و قال تعالى (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة) الى قوله تعالى (فاستبشر وابيمكم الذي بايعتم به) وقال تعالى (هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله) الا يق أنالانضيع اجر من احسن عملا انا لانضيع اجر المصلحين . نعم اجر العاملين . انعا يوفون اجورهم ، نوفهم اجورهم) الى غير ذلك من الايات المتظافرة والاخبار المتواترة .

واما قوله لولم يعط المؤجر اجرتهم كان ظالما وجائرا فهو من مقالة اهل الحق

التى صرح بهاالكتاب المجيد قال تعالى (وما تنققو امن شىء فى سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون) وقال تعالى (و من يعمل من الصالحات من ذكراو انثى و هو مؤمر فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) وقال تعالى (فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه و وفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (وما تنفقوا من خيريوف اللكم وانتم لا تظلمون) وقال تعالى (وانجزى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون) وقال تعالى (لكل درجات مما عملوا وليوفيهي اعمالهم وهم لا يظلمون) الى غير ذلك من الايات المستفيضة .

واما قوله (لايذهب اليه من يعرف نعم الله على عباده) فان اراد به ان من يعرف نعمه لايرى انه مستحقالاً جر فظاهر البطلان لان وجوب شكر المنعم لاينا في استحقاق الاجر على ماكلفه به المنعم وان حسن من العبد اووجب عليه عدم المطالبة بالاجر شكراً للنعمة ، وان اراد ان حصول الانعام من الله تعالى كاف في صحة التكليف منه بلااعطاء أجر ليكون التكليف ناشئا من طلب المنعم جزاء نعمه بالشكر عليها كما عن ابى القاسم البلخى فهو اظهر بطلانا، اذيقبح من الكريم طلب جزاء نعمة من دون ان يعطيه تو اباعلى ماكلفه به بل يكون تكليفه بلاا جرعبنا وظلما ، ولوكان الثواب تفضلا محضا لصح منع الثواب عن سيد النبيين او مساواته فيه له الرامؤمنين بل للاطفال و المجانين و لجاز خلق النار دون الجنة .

و اما ماذكره من مثال الموت من الجوع فانما لايحسن السؤال فيه اذا ترتب عليه فائدة للمبد اوكان جزاء عمله السىء والافيقبح ايلام العبد بلا فائدة له ولا ذنب منه ويصح السؤال عنه كما يصح الـؤالءن ترك اثابة المطيع و جعله بمنزلة العاصى لكن مثل هذه الأمور ليست من فعله ولا تصدر عنه فلايسأل عنها لانتفاه الموضوع قال المصنف قدس الله روحه

(السادس) ان لايكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة ماموراً به منهياً عندلاستحالة التكليف بما لايطاق، وايضايكون مرادا ومكروها في وقت واحد من جهةواحدة وهذا مستحيل عقلا، وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه لامكان تكليف مالايطاق عندهم.

وقال الفضل

لاخلاف فى ان المأمور به لابدان لا يكون حر امالان الحرام مانهى الله عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه فى وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التى اعتبرت فى التناقض يجوزان يتعلق به الامرفى وقت من جهة والنهى فى وقت آخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة ، واما امكان التكليف بمالا يطاق فقد سممته غير مرة و انه لا يقع ولم يقع .

واقول

قد نصدقه فيمايتعلق بالوقوع بان لميقولوابوقوع الامر با لحرام ، ولكن كلام المصنف في النجويز مثله على الله سبحانه وهو مما لايجوز على اقل العقلاء .

قال المصنف طاب ثراه

و من العجب انهم حرموا الصلاة في الدار المفصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انهاصحيحةمع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشارع و انما يطلق على المطلوب شرعا و الحرام غير معتبر في نظر الشارع مطلوب الترك شرعا و هل هــذا الا محض التناقض.

وقال الفضل

الصلاة الصحيحة ما استجمعت شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلاة في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط الصحة الصلاة نمم من شرائطها ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولوكان من شرائط الصحة وقوعها في مكان غير معتبرة في نظر الشرع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يبجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لمدم أستجماعها الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر ، فاين النقس والمجب انه مشتهر بالدراية في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض.

واقول

اذا اقروا بحرمة السلاة في الدار المنصوبة ازمهم الحكم بعدم اعتبارها شرعا المدم مطلوبيتها فلاتسح لان العبادة السحيحة هي المطلوبة المشارع المعتبرة في نظره ، وهذه عبارة اخرى عن كون اباحة المكان شرطا في صحة السلاة فاذا حكموا بسحة السلاة في الدار المنسوبة ثبت التناقش لانه يكون هذا الوجود الشخسي للسلاة في الدار المنسوبة معتبرا وغير معتبر صحيحا وغير صحيح وهو تناقض ظاهر .

الاهراض طي الالام

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب التاسع عشر) في الاعواض، ذهبتالامامية الى ان الالم الذي يتطلعلة تعالى بالمبد اما ان يكون على وجه الانتقام والمقوبة وهوالمستحق لقوله تعالى (ولقد علمتم الذي اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقوله تعالى (لولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة اومرتين ثم لايتوبون ولاهم يذكرون) ولاعوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين (احدهما) ان يشتمل على مصلحة ماللمتالم اولفيره وهو نوع من اللطف لانه لولاذلك كان عبنا ولله تعالى منزه عنه (الثاني) ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيدعلى الألم بحيث لوعرض على الدئالم الالموالموض اختار الالموالا لزم الظلم والجورمن الشسيحانه على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذئب ولالفائدة تصل المغطم جدورو هو على الشتالي محاله و خالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولانب لالغرض و غاية ولايوسل اليه الموض و بمنب الاطفال والانبياء والاولياء من غير ولاتم و فاية ولايوسل اليه الموض و بمنب الاطفال والانبياء والاولياء من غير والشر مثل هذا عده المقال: ظالما جائر اسفيها فكيف يجوز للانسان نسبة الله تعالى المثل البشر مثل هذا عده المقالة والمؤلمة اذا ما أنته الملاكة هذه الثقائم ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا ما أنته الملاكة هذه المقائم ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا ما أنته الملاكة

يوم الحساب هل كنت تعذب احداهن غير استحقاق و لاتعوضه عن ألمه عوضا يرضى به فيقول كلاما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذى لم ترضه لنفسك وقال النهضل

اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة والهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل

على فساد الاصلمذكورة فيكتب القوم ، واماالاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لايجب عليه شيء لاعوض علىالالم ولاغيره لانهيتصرف فيملكه مايشاء والعوض انمايجب على من يتصرف في غير ملكه ، نعم جرت عادة الله على ان المتألم بالآلام اماان يكفر عنه سيئاته اويرفع لهدرجاته انام يكن له سيئات ، ولكن لاعلى طريق الوجوب عليه ، واماحديث الموض في افعال الله تمالي فقدمر بطلانه فيماسبق، واماتعَذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم مرن رفع الدرجات وحط السيئات كمااشيراليه في الاحاديث الصحاح و لكن على سبيل جرى العادة لاعلىسبيل الوجوب فلابلزم منهجورولاظلم . ثمماادعي من العلم الضروري بان البشرلوعذب حيوانا بلاعوض لكانظالمافهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بماليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحنالانمنع وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ونحن نقول من يعتقدان الله تعالى يجبعليه الاعواض عن الالام اذا حضربوم القيمة عندربهوراى الجلال الإلهي والعظمة الربانية و التصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيمافي موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهارأما يكون مستحبيا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انهمم الله تعالى كالتــاجر العاملاعطي الاعمال والآن بريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك المشهد انك عذبتني و آلمتني فسي الدنيا فالآن لااخليك حتى آخذمنك العوض لانه واجب عليكان تعوضني ، فيقولالله تعالى ياعبدالسوء اناخلقتك وانعمتعليك كيت وكيت اتحسبني كنت متاجرا معكمعاملا لكحتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار ، فيقول هكذاعلمني ابن المطهر

الحلى وهوكان امامى واناالا آن برىء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من الناروالله اعلم وهوا صدق القائلين.

واقول

كم للمعتزلةمن اصلخالفوا فيهالعقل والنقل كقولهم انالامامة بالاختيار، وكم لهممن اصل دلعليه العقل والنقل كالاصل الذي نحن فيه، وذلك لان لهم ميلاالي طريقة امير المؤمنين وهوى بموالاة اعدائه ولذا اصابوا الحق في اصل هذا الاصل واخطؤافي كيفياته، ولوفسد الاصل بالاختلاف في جهانه لفسدالاسلام باختلاف اهله، والاشاعرة لماجانبوا باب مدينة العلم وخالفوه بتمام جهدهم لم يجتمعوامع شيعة الحق في كل الاصول المهمة ولرياخذ وابعا امروا بعض التمسك باهل بيت العصمة.

ومماخالفوا فيه صريح الحق وحكم المقل والنقل هذا الاصل بحجة ان المالك المطلق يجوز له النصرف كيفتاه بلاحد ولانهاية ولايلزمه بتصرفه شي، من الاشياء، فان الرادوا ان جواز تصرفه كذاك نفس معنى الملكية المطلقة فهوظاهر البطلان لال الملكية سلطنة وامر نسبى اعتبارى، وان ارادوا به انه من احكامها و آنارها فهو عين المدعى ومحل الكلام وكيف يكون من احكامها جواز تعذيب المبد بلاذنب وايلامه بلاعوض وهما منافيان لحق الرعاية و انصاف المملوك فلابد عقلامن ثبوت عوض عن الالم يرضى به العبد ولقوله تعالى (كتبربكم على نفسه الرحمة) ومن الرحمة اعطاء الموض على الموض تخريع الخصم خلافالمذهبه قوله فلايلزم منه جورو لاظلم على مااثبته من الفوائد في تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء فان تفريع ذلك على هذا يستدعى لزوم الجورو الظلم بدون أنوائد والالم يكن محل للتفريع ، واماماذ كره من العادة التى هى غيب فقد عرف مأنوا.

والماقوله (والماحديث الموض في افعال الله تعالى فقد مربطلانه) ففيه انهلم يتقدم ذكر المعرب على افعال الله تعالى وهي الالام الذي عرفه المتكامون بالنفع المستحق لاعلى وجه التعقيم والاجلال وانعاتقدم في الشرط الخامس المتكيف ذكر الثواب على العت المعد المكف عالذي عرفوه بالنفع المستحق على وجه التعظيم والاجلال، فكيف يزعم ان حديث العوض في أفعال المتعالى الذي وقع به كلام الدستف هناقدمر بطلانه ، ولكنه اشتبه عليه الامروخلط من حيث لا يعلم وعلى هذا الخلط جرى في قواه كالتاجر

والعامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك المشهد انك عذبتني وآلمتني في الدنيا، ادلار بطاللآلام الني هي افعال الله تعالى باعمال العبدالي عملها ولادخل لجزاه احدهما بجزاه الآخر.

واماقوله (امايكون مستحيبا منالة تعالى ان يعتقد) فيهانه لاحياء في اعتقاد العق الذى طبعليه المقل وصرح به الكتاب المزيز في موردى الثواب و المومن حيث كتب على تضمه الرحمة المستدعية لاعطائهما نعم ينبغى حياء العبد من ادعائه بالحق لوكانت له حاجة الى الدعوى ولكن يستحيل ان يحوج الله تعالى عبده المسكين الى الدعوى فائمه اسرع الحاسبين و ارحم الراحمين ،ثم ان هذا الاعتقاد والتعليم انماهما من فعل الشوحده عندهم فعابال ابن المظهر يلام على التعليم وهومن الله تعالى ولا يلام عليه الخالق المؤثر، ماهمنا الاعجب

نبوة محمداس

قال المصنف طيب الله مرقده

(المسئلة الرابعة) في النبوة وفيها مباحث (الاول) في نبوة محمد صلى السّعليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين و به يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في انبات النبوة على العموم وعلى الخصوص الابمقدمتين (احداهما) ان النبي ادعى رسالة رب المالمين له الى الخلق واظهر المعجزة على وفق دعوام لغرض التصدين له و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهوصادق .

وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما (الاولى) فلانه يمتنع ان يفعل الشلغرض من الاغراض او لفاية من الفايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجزة على بدهدعى الرسالة لغرض تصديقه ولالاجل تصحيح دعواه بل فعلها مجانا ، ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لا نالو شككنا في ان الله فعله لغرض التصديق او لغيره ام يمكن الاستدلات على صدق مدعى النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق ، واما (الثانية) فلانها لا تتم على مذهبهم لا نهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواه كان محقا ام مبطلافان دعواه من فعل الشوائره وجميع انواع الشرك والمعاصى والضلال في العالم من عندالله تعالى، فكيف يصحمه هذا ان يُعرف أن هذا الذى صدقه صادق في دعواه ، فجازان يكذب في دعوامو يكون هذا الاضلال من الشسبحانه كغيره من الاضاليل التي فعلها ، فلينظر العاقل هل يجوزله ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء به ألبتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء به ألبتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع بعد الرسل) واى حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واى عذراعظم من ان يقول العب بعد الرساك أضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح و ظهر جماعة خلقت فيهم كذب لبه انك أضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح و ظهر جماعة خلقت فيهم كذب

ادعاء النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولاسبيل لناالى معرفة صحة الشرايع التيأتوابها فيلزم انقطاع حجةالله تعالى وهل يجوز لمسلم يخشىالله وعقابه اوبطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول فى الشبهات.

وقال الفضل

هذا الكلام الممو مالخارج عنطريق المعقول قدذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقداجبناه هناك و لمااعاده في هذا المقام لزمنامؤنة الاعادة في الجواب، فنقول اما (المقدمة الاولى) من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهماوهيان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له ٬ فقدبينا قبل هذا ان غابة اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيهتصديق اللهتعالي النبي فيما ادعاموهذا يتوقف على كون اظهارالله معجزة مشتمل على الحكمةوالمصلحة والغاية لاعلى انبيات الغرض والملة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأى الاشاعرة وبطل مااورده عليهم ، وإما (المقدمة الثانية) وهي إن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فهذا شيء تثبته الاشاءرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولايلزم منخلق الله القبائح التي ليست بقبيحة بالنسبة اليهان بكون كل مدع للنبوة سواء كان محقااو مبطلادعواه منالله ، وماذا يريدمن ان دعوى المحق والمبطل من اللهان ارادانه من خلق الله فلاكلام في هذالان كل فعل يخلقه اللهوان ارادانه مرضى من الله والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانالله لايرضي لعاده الكفروالضلال وان كان بخلقه وتقديره كماسمعت مرارا ، وكل من يدعى النبوة وهومبعوث من الله فقد جرت عادة الله على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادةالله عنهذا وجرت عادته التي خلافها جارمجري المحال العادى بعدم اظهار المعجزة على يدالكاذب، والحاصل انالاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شي، وماذكره من إنه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فتقول بتصديق المعجزة يعرف هذا، قوله (يجوزان يظهر المعجزة على بد الكاذب) قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلى فنقول يمكن هذاعقلا

ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة و يفيدنا العلم العادى بان هذا لايجرى في عادة الله كالجزم بان الجبل النلاني لم يصر الآت ذهبا فلايلزم ماذكر واما مااطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى (واعرض عن الجاهلين) واقول

يرد على مااجاب به عن (المقدمة الاولى) انه لايلزم على مذهبهم تبوت المصلحة والفائدة للمعجزة الاليجب عليه تعالى شي ولا يقبح منه شي فيجوزان يفعل الشسبحانه المعجزة بلافائدة اصلا على ان الفائدة والحكمة في خلق المعجزة على بدالكاذب يمكن ان تكون من جنس الحكمة والفائدة في خلق الكفروسبه تعالى وسب رسله بان بكون خلق المعجزة على يدالكاذب دخيلافي النظام الكلى كخلق الكفروسبه تعالى بزعمهم فلايلزم ان تكون على يدالكاذب دخيلافي النظام الكلى كخلق الكفروسبه تعالى بزعمهم فلايلزم ان تكون المصلحة في خلق المعجزة موقوف على اثبات الغرض للة تعالى او وجوب مثل هذه المصلحة عليه فاذا انكروهما لم يمكن الالتزام بان التصديق هو المصلحة ، على انالانعرف من كون المصلحة مرعيقة لله تعالى الا انهاز من المواحاجة معلى المعلنه وان المصلحة تعودالى العبد فلا يلزم النقص في حقه سبحانه ولاالحاجة قدعرفت بطلانه وان المصلحة تعودالى العبد فلا يلزم النقص في حقه سبحانه ولاالحاجة للكما سبق موضحا في المطلب الرابع .

واما ماذكره بالنسبة الى(المقدمة الثانية) منان هذا يثبته الاثاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة ، ففيه انا لانكر اثباتهم له لكنا نقول انه ليس لازما على مذهبهم لقولهم بانه لايقبح منه شيء و لايجب عليه شي، وانه خلق جميع اضاليل الكون ، وليته ذكرلنا بعض تلك الدلائل الحقة لهم فانا لانعرف دليلا لهم غيردعوى العادة التي ستعرف ما فيها .

وما ذكره من الترديد في مراد المصنف نختارمنه الشق الاول وهو ان الله تمالى خلق دعوى المحق والمبطل و نقول اذاكانالله خالقا لدعواهماولم يقبح عليه فما المانع منان يخلق لكل منهماهم جزء ويضل الناس بمعجزة الكاذب كما خلق ساتر الاضاليل وكفرهم به وبالانبياء الصادقين ، ويمكن ان نختار الشق الثاني و نقول قد حققنا ان خالق الشيء وموجده لابدان يكون مريداً له راضيابه فيلزم من خلق الله تعالى لدعوى المبطل رضاه

بها والا فماالذي الجأه الى خلقهاكما يلزم من خلقه للكفروضاه به و عليه يكون قوله تعالى (انالله لايرضي لعباده الكفر)كاذبا على مذهبهم.

واما ماذكره من حديث العادة فباطل لجواز كذب كل دى معجزة فضلاعن بعضهم ولاعلم لنا بعادة الله في الانبياء فانها غيب ولاطريق غيرها بزعمهم الى العلم بعدق دى المعجزة ولوسلم تحقق العادة فانما هوعند من يعرف الشرائع واما من لايعرفها ولم يقر بني قط فلا معنى لتحقق العادة عندهم، وحينئذ فكيف تثبت عندهم على وأى الأشاعرة بنوة دى المعجزة وفي حين تخلف المعادة بالمعجزة كيف يقطع بعدم تخلفها في النبوة، وبالجملة اذا كان تعالى لا يجب عليه شيء وجوزنا عقلااظهار المعجزة على يدالكلاب لم يمكن احراز العادة والعلم بصدق واحد من الانبيا، فضلا عن الجميع ولاسيما مع زعم الاشاعرة صدور جميع الاضاليل عن الله شيء دانه فظهر لك أى الكلامين هو المموه الخلاج عن طريق المعقول

وصمة الانياه

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثاني) في ان الانبياء معصودون ، ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصودون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصى قبل النبوة و بعدهاعلى سيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة و منقصة ومايدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصى وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و بعدها وجوزوا عليهم السهوو الفلط ونسبوا رسول الله سالى السهوفي القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه سلى يوما وقرافي سورة النجم عند قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى) وهذا اعتراف منه س بان تلك الاسنام ترتجى الشغاعة منها ، نعوذ بالله من هذه المقالة التى نسب النبي س البها وهي توجب الشرك فما عذرهم عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاسنام قما عذرهم عند رسول الله ص

ولم تاخذه فى الله ارمه لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفروالشرك وهو فى مقام ارشاد العالم، وهل هذا الاابلغ انواع الضلاليو كيف يجامع هذا قوله تعالى (لثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهل ابلغ من هذه الحجة وهى الني يقول العبدانك ارسلت رسولا يدعوالى الشرك والكفر وتعظيم الاسنام وعبادتها ولاريبان القاتلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى (وماقدروا الله حق قدره).

وقال الفضل

ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تممد الكذب فيما درالمعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة فيما يبلغونه عن الله تعالى الخلائق اذلوجاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهومحال ، وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابواسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهوممتنع ، و اما سائر الذنوب فهى الماكفر أوغيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعد ها ولاخلاف الماكفر أوغيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعد ها ولاخلاف الماطل قطمالانه يفضى الى اخفاه الدعوة بالكلية و ترك تبليغ الرسالة اداً ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف و كثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء انهم يجوزون على الانبياء المهوعلى الانبياء .

واما الصغائر والكبائر كل منها اما ان يصدر عمدا و اما ان يصدر سهوا اماالكبائر فمنعه الجمهورمن المحققين والاكثر على انه ممتنع سمما ، قال القاضى والمحققوت من الاشاعرة ان العصمة فيماوراء التبليغ غير واجبة عقلا ادلادلااة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدامستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك واماصدورها سهوا اوعلى سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوارد .

واما السغائر عمداً فجوزه ألجمهور واماسهوا فهوجائزاتفاقا بين اصحابنا واكثر المعتزلة الاالصغاير الخسيسةكسرقة حبةاولقمة مما ينسب فاعله الى الدنامة و الخسة والرذالة وقالت الشيعةلايجوز عليهمصفيرة ولاكبيرة لاعمداولاسهواولا خطأ في التاويل وهم مبرؤن عنهاقبل الوحى فكيف بعدالوحى، ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا من وجوه

ونحن نذكر بعض الادلة لاللاحتجاج بهاعلى الخصم لانه موافق فيهذه المسئلة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء (الاول) لوصدرعنهم ذنب لحرم انباعهم فيما صدرعنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب و اتباعهم واجب للاجماع ولقوله تعالى (ان كنتم تحبون الله فاتبعو ني يحببكم الله) وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة ، فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائرلكن في الصغائرتجويز عقلي لدليل آخر كما سياتي في تحقيق العصمة (الثاني) لوأذنبوا لردت شهادتهم ادلاشهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لأن من لانقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنياكيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة، وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم عن الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لانفسصدورالصغيرة (الثالث) ان صدر عنهمذنب وجبزجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكرو ايذاؤهم حرام اجماعاً ، وايضا لواذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار بهنم) وتحت قوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين)وتحت قوله تعالى لوماً ومذمة (لم تقولون مالا تفعلون) و قوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعدين بمذاب جهنم وملعونين ومنعومين وكل ذلك باطل اجماعا، وهذاالدليل ايضا بدل على عصمتهم من كل الذبوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي، والغرض انكل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لـزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة برى، عنه وهم ذكروا هذه الدلائل، واما تجويز الصغائر التي لاتدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشرولا يبعد من البشروقوع هذا.

ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهو عندالاشاعرة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لايخلق الله

فيهم ذنبا، فعلى هذا يكون الانبياء معصوه ون (كذا) من الكفر والكبائر والصفائر الدالة على الخسة والرذالة واماغيرها من الصفائر فانهم يقولون لأ يجب عصمتهم عنها لانها معفوعنها بنص الكتاب من تارك الكبيرة (ان الذين يجتنبون كبائر الائم و الفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة وهو اعلم بكم اذأ نشاكم من الارض واذ انتم اجنة في بطون امها تكم فلا تزكوا انفسكم هواعلم بمن اتقى) دلت الآية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفوعنه ماصدر من الصغائر عنه ، وفي الآية اشارة الى الانسان لماخلق من الارض و نشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضى الذنب والغفلة فكانت بعض الذنوب تصدر عنهم بحسب مقتضى الطبع ولمالم يكن خلاف ملكة العصمة فلامؤ اخذة به.

واما العصمة عند الحكما، فهى ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه ابتدا، بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات وتتأكد في الانبياء بتتابع الوحى اليهم بالاوامر الداعية الى ماينبغى والنواهى الزاجرة عمالاينبغى، ولااعتراض على ما صدرعنهم من الصغائر سهواً الى ماينبغى والنواهى الزاجرة عمالاينبغى، ولااعتراض على ما صدرعنهم من الصغائر سهواً وعمداً عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فانها لاتمنع العصمة التى هى الملكة فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالانم تصير ملكات بالتدريج، نم ان الانبياء مكلفون بترك الدنوب مثابون به ولوكان الذنب ممتنما عنهم لماكان الامركذلك ادلانكليف بترك الممتنع ولانواب عليه ، وايضا فقوله (انماانا بشر مثلكم يوحى الى على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لاغير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر، هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلماذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلماذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلاباني عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفسلاعند اقواله .

وماذكره من قصة سورة النجم و قراءة النبى صعالم يكن من القرآن فهذا امرلم يذكر في الصحاح بل هومذكور في بعض النفاسير ، وذكروا أن النبى ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايقر به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل السعليه سورة النجم ولما اشتفل بقراءتها قرابعد قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) (تلك الغرانيق العلامنها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوابه و قالوا قدذكر آلهتنا باحس الذكر فأتاه جبرايل بعدما امسى وقال له تلوت مالم اتله عليك

فحزن النبي لذلك حزناشديداً وخاف مناللة خوفا عظيما ، فنزل لتسليته (وما ارسلنا من قبلك) الآية ، هذاماذكر مبعض المفسرين ، واستدل بهمن جوز الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عنهذا بانهعلى تقدير حمل النمني على القراءة هومن القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأهذه الآية المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قار ثالها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائز اجماعا وايضاربما كانماذكر من العبارةقر آنا ويكون الاشارة بتلك الفرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام، ومنقرأسورة النجم و تأمل فـي تتــابـم آيانها علمان هذه الكلمات لايلتئم وقوعها بعدذكر الاصنام ولافسى اثنائها ولايمكن ان البليغ يتفور به في مدح الاصنام عند ذكر منحتها نعم يلتم ذكرها عندذكر الملائكة وهوقوله تعالى (وكممن ملك في السموات لاتفني شفاعتهم شيئا الامن بعدان ياذن الله لمن مشاء ويرضى) فههنايناسب ان يقرأتلك الغرانيق العلاو ان شفاعتهن لترتجي ، فعلم انه لوصح هذالكان في وصف الملائكة نم نسخ للابهام او لغيره والشاعلم ، هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان مااعترض عليهم هذا الرجل فهومن باب مفترياته ، و اما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله ، وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض البحصيبي المغربي في كتاب (الشفابتعريف حقوق المصطفى) ان هذا من مفتريات الملاحدة والااصل له و بالغ في حذاكل المبالغة.

واقول

اعلم ان ماذكره في نقل الاجماع والاقوال انما هومن كلام المواقف و شرحها وقدذكره بلفظه سوى انه حذف بعض ما يضره كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى فبحثنا حقيقة مع صاحب المواقف وشارحها فنقول يرد عليهما اغور (الاول) ان مازعماه من اجماع اهل الملك على عصمة الانبياء عن تعهدا الكذب فيما دل الممجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة الى آخره خطأ ظاهر لجهات (الاولى) ان الاجماع المذكور معنوع لماحكى ابن حزم عن بعن الكرامية انهم يجوزون على الانبياء الكنب في التبليغ كما ستعرفه في كلامه الاتى ان شاء الله تعالى (الجهة الثانية) ان ماذكر اه من الكنب في دعوى الرسالة ان ارادا به الكنب في دعوا ها حين الرسالة فهو غير معقول لانه بعد فر من الرسالة لا يتصور الكذب

فيهاحتي يحسمنه وان ارادابه الكنب في دعوى الرسالة قبل الرسالة فنير صحيح لان المعجزة اللاحقة لاندل على عستهم عنه حينئذ ادلايلزم من وقوع الكنب في ذلك عنهم قبل الرسالة ابطال دلالةالمعجزة على ثبوت الرسالةفي وقتها ، اللم الاان يريداالمصمة حين الرسالة عن الكنب في دعوى عدمها فله وجه لكنه خلاف ظاهر كلامهما (الجية الثالثة) ان دعوى ان المعجزة تدل عقلا على عسمتهم عن الكذب فيمايبلغونه عن الشنمالي ممنوعة على مذهبهم اذيجوز عقلا بناء على قولهم (لايجب على التُسيءولا يقبحمنه شي.) ان يرسل رسولا بالافتراء عليه ، مضافا الى انه يمكن عقلا ان يظهرالله المعجزة على يدالكذب في دعوى الرسالة فلامحالية عقلافي ابطال دلالة المعجزة على الرسالة، ودعوى القطع العادى بمدم ظهورها على يدالكانب وبعدم ارسال رسول بالافتراء على الله تعالى غيرنافعة لأن الكلام في تجويز العقل ، على انك عرفت ان هذه العادة غيب لا يمكن العلم بها اذلعل كل من اظهر المعجزة كاذب في دعوى الرسالة او انه مرسل بالافتراء فمالم نقل بان ذلك قبيح على الله تمالى لم يمكن القطع بنبوة صاحب المعجزة وبعدم كونعمر سلا بالافتراء ، واعلمانه قدوقم الخلاف بينالاشاعرة في جواز الكنب سهواعلى الانبياء في دعوى الرسالة والتبليغ فجوزه القاضي ابوبكر الذي هومن اعاظم الاشاعرة كماصرح بنسبتهاليهفي المواقف لكن الخصم اسقط ذكره ستراعلي قومه

(الامر الثاني) ان مازعماه من اجماع الامة على عسمة الانبياه عن الكفر قبل النبوة و بسدها خطأ لماذكراه بانفسهما من ان الازارقة اجازوا على الانبياه الذب وكل ذنب عندهم كفر، وقال الشارح (ويحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته)، ولوفرض ان مراد هما بالكفر الذي ادعيا الاجماع على العسمة عنه هو الشرك و خوه لامايم كل ذنب على قولمن يجمله كفرا فكثير من اهل السنة قالوا بعدم عسمة الانبياء عن هذا الكفر الخاص (منهم) الغزالي في بحث أفعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنحول في الاصول على مانقله عنه السيد السميد، قال الغزالي (و المختار مساذكر، القامني وهوانه لا يجب عقلا عسمتهم ادلايستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا ينظره وليس هومنا قضا لمدلول المعجزة فان مدلولها صدق اللهجة فيما يخبر عن المشتمالي لاعداد ولاسهوا ومنى التنفير باطل فانانجوزان ينبئي الله الماكور و يؤيده بالمعجزة)

و (منهم) ابن تيمية كماستعرفه انشاءالله تعالى في الآية الثامنة من الآيات التي استدل بها المصنف على امامة اميرالمؤمنين عليهالسلام و(منهم) قوم من الحشوية و الكرامية وابن فورك والباقلاني و برغوث والسدى قال ابن حزم في اول الجزء الرابع من الملل والنحل (اختلف الناس هلتعصي الانبياء الملافذهب طائفة الى ان رسل الله يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر حاشا الكذب فيالتبليغ فقط و هذا قول الكرامية من المرجئة وقول ابي الطيب الباقلاني من الاشعرية ومن اتبعه وهوقول اليهود والنصارى وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية أنهم يجوزون على الرسل الكذب في التبليغ ايضاواما هذاالباقلاني فاناراينافي كتباب صاحبه ابى جعفر السمناني قاضي الموصل انهكان يقول انكل ذنب دق اوجل فانه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ فقط قال وجائز عليهمان يكفروا قال واذانهي النبي عنشيء ثمفعله فليس دليلاعلى انذلك النهي قدنسخ لانه قديفعله عاصيالله تعالى قالو ليس لاصحابه ان ينكروا عليه ، وجوزان يكون في امة محمدس منهوافضل من محمدس مذبعث الي ان مات) وقال ابن ابي الحديد (١) • وقال قوم من الخوارج يجوزان يبعثالله تعالى منكان كافراقبل الرسالة وهوقول ابن فوركمن الاشاعرة لكنه زعمان هذا الجائز لميقع وقال قوممن الحشوية قدكان محمدص كافراً قبلالبعثة واحتجوا بقوله تعالى (ووجدك ضالافهدى) وقال برغوث المتكلمو هو احدالنجارية لمبكن النبيص مؤمنا بالله تعالى قبل ان يبعثه لانه تعالى قال له (ماكنت تدرى ماالكتاب ولاالايمان) وروى عن السدى في قوله تعالى (ووضعنــا عنك و زرك الذي انقض ظهرك) قال وزره الشرك فانه كان على دين قومه اربعين سنة وقال بعض الكرامية فيقوله تعالى حكاية عن ابراهيم (قد اسلمت)انهاسلم يومئذولم يكن قبلذلك مسلما ، ومثل ذلك قال اليمان بنرباب متكلم الخوارج،

والظاهر ان كل منقال بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا فقطاو عقلا وسمعا قائل بعدم عصمتهم عن الكفرفانه من الكبائر واظهرها ويشهد لهذا امران (الاول) تعبير القائل بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا بان العصمة فيماوراء التبليغ غيرواجبة عقلا كمانقله نفس

⁽۱)شرح النهج ج٢ص١٦٢

صاحب المواقف وشارحها في كلامهما المذكور عن القاضي ومحققي الاشاعرة (الثاني) استذلال منقال بعدم عصمتهم عن الكباتر بمايوجب كفر الانبياء كرواية الغرانيق وقصة يونس حيث ظنان لن يقدر عليه الله والشك في قدرة الله كفر ، و قول ابراهيم (هذاريي) لمارأي الشمس والقمر بازغين وقوله (ربي ارني كيف تحيي الموتي) حيث شكفي قدرة التتعالى بليلزم جميع الجمهور القول بعدم عصمة الانبياء عن الكفر لمارووه في صحاحهم ان النبي ص قال (لوكان نبي بعدى لكان عمر) فان مقتضى هـ ذا الخبر صلوح عمر للنبوة وقدكان كافراً في اكثر عمره وفي رواية اخرى لهم (لولم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر) و من الغريب انصاحب المواقف وشارحها معقولهما بعصمة الانبياء عــنالكفــر قبل النبوة وبعدها اجابا عن الاستدلال بقول أبراهيم (هذا ربي) بقولهما «أنه صدر عنهقبل تمام النظرفي معرفةالله تعالى وكم بينهوبين النبوة فلااشكال اذبختار انهلم يعتقده فيكون كذباصادرا قبل البعثة ، فان هذا الكلام يقتضى انه كان شاكافي ربه لانه قال هذا ربي قبل تمام النظر ومن المعلوم انالشك في الله كفر ، وليت شعرى مع هذا كيف يقولان بعصمة الانبياء عن الكفرقبل النبوة وكيف يدعيان الاجماع على هذه العصمة حتى غرا الخصم بدعوىالاجماععليهااذجاء بكلامهما بعينه ، وهذاكله مما يدل على ان كلامهم لم يصدر عن يقين في النقل ولااعتقاد للحق ولذاناقضا نفسيهما في عصمة الانبياء عن الكبائر بعد النبوة فانهما قالا بها اولاثم بعد ذلك فيمقام نفي اهلية ابى بكرالمخلافة لانهمنع فاطمة ارثها وقد ادعته و هي معصومة لقول النبي (فاطمة بضعة مني) قالا « وايضا عصمة النبي قدتقدم ما فيها ،

(الامرالثالث)انمانسباه الى الشيعة منجواز اظهارالكفرتقية كذب صريح فانالم نسمع ذاهبا منهم الى ذلك، وهذه كتبهم بين ايدينا فليرو واصحابهم عن احدها، ولعلهما اخذاه من قول الشيعة يجواز التقية لا تباع الانبياء فقاسوا عليه جوازها فى اظهار الكفر من الانبياء وهوباطل، نعم هومذهب بعض اهل السنة كما هو صريح ابن حزم (١) عند كلامه على الآيات المنافية لعصمة ابراهيم عقال وابيح الكذب فى اظهار الكفر فى التقية

١- الملل والنحل ج٤ص٦

ولاريب ان من يروى خبر الغرابيق حقيق بهذا الاعتقاد لان اظهار الكفر المتقية أهون من اظهاره لهوى قومهو كذامن يروى سائر الروايات المكفرة و بحمل الآيات على الكفر أحق بهذا الاعتقاد.

واعلم ازما ذكراه بالنسبة الى صدور الكبائر عن الانبياء عمداحيث قالا (فمنعه الجمهور من المحققين) انما هومخصوص بحال النبوة ولذا قالا بعد ذلك (هذا كله بعد الوحى والانصاف بالنبوة . و اما قبله قال الجمهور لا يمتنع ان صدرعنهم كبيرة) فاللازم على الخصا النقيد ، كما انهما بالنسبة الى صدورها سهوا قالا (واماصدورها عنهم سهوا أوعلى سبيل الخطأ في التاويل فجوزه الاكثرون) وقال الشارح (والمختار خلافه) فترك الخصم نسبة النبويز الى الاكثرليخفى كذبه بقوله (ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا) وليروج كذبه بدعوى الموافقة لنا في قول ه : (لاللاحتجاج على الخصم لانه موافق) .

نماعلم انقولهما (فمنعه الجمهور من المحققين) وقول الشارح (قبل ظهور المخالفين) ولي على وجود الفائل منهم بعدم عصمة الانبياء عوالكبائر عمدا حال النبوة كماسرح المنارح بنسبة انخلاف الى الحشوية وسرح ابن حزم في كلامه السابق بنسبته الى الكرامية والباقلاني واتباعه واختاره الغزالي في كلامه المتقدم تبعا للقاضي فعلم ان كثيراً من الهل السنة قاتلون بعدم عصمة الانبياء حالمالنبوة عن الكبائر عمدا فضلا عن المهواوعما قبل النبوة ، فلامعني لنسبة الخصم الادلة التي ذكرها الى الاشاعرة على الاطلاق مع دعوى انهم استداوا بها على وجوب عسمة الانبياء عن الكبائر سهواوعمدا ، لاسيماوقد ذكرها في المواقف وشرحها الى تمام تسعة ادلة نسبها الشارح الى الرازى تم اوردا عليها بقولهما وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عسمة الانبياء عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عسمة الانبياء عن الكبيرة وبعدها وجمهورهم بعسمتهم عن الذنوب مطلقا صغيرة وكبيرة عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها والكبائر سهوا بعد النبوة وبعدها والكبائر سهوا بعد النبوة وبعدها والكبائر سهم الجز النبوة ، وبعضهم لا يثبت لهم عصمة عن الكبائر عمداً بعد النبوة، بل عرفت ان بعضهم اجز النبوة ، وبعضهم لا يشبت لهم عصمة عن الكبائر عمداً بعد النبوة ، بل عرفت ان بعضهم بعسمة عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بينتاوينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعسمة عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بينتاوينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعسمة عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بينتاوينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعسمة عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بينتاوينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعسمة عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بينتاوينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعسمة عليه المعمدة عليه المنبود فكون المناوية والمحالة عليه المعمدة عليه المعمدة علية المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه النبود فكيف يكون بينتاوينهم وفاق لاسماء والقائل منهم بعسمة عليه المعمدة عليه المعمدة المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة علية المعمدة علية المعمدة عليه المعمدة علية المعمدة علية المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة عليه المعمدة

الانبياء في الجملة انما يقول بهما سمعالاعقلا كماعرفته في الكلام الذي اخدنه الخصم من المواقف وشرحها ، و سيأتي ان شاءالله تعالى تحقيق هذه الادلة وغيرها عند ذكر المصنف لها ، وقدأقر الخصم باقتضاء ماعدا الدليل الثاني لعصمتهم عن كل الذنوب حتى الصغائر لكنه اراد مطابقة مذهبه فزعم وجود دليل آخر على عدم عصمتهم عن الصغائر وهو كما يستفاد من كلامه امور (الاول) العفوعن الصغائر عنداجتناب الكبائر (الشاني) ان الانبياء بشروالبشر بمقنضي طباعهم عدم خلوهم من الذنوب (الشالث) ان الصغائر لاتخالف ملكة العصمة فلامؤاخذة فيها .

ويرد على الاولين انه لاشيء منهما يستوجب تخصيص تلك الادلة الموجبة لمصمتهم عنجميع الذنوب ، اما (الاول) فلان العفوعن الصغيرة لا يخرجهاعن كو فها ذنب يحرم الاتباع فيه ويبب النهى عنه ولايمنع العفوعنها ايضا من دخول النبى لوفعلها نحت اللوم والمذمة بنحوقوله تعالى (لم تقولون مالاتفعلون) ، واما (الثانى) فالامر فيه اظهر لان البشرية لا تستوجب الوقوع في الذنب حتى يلزم تخصيص ادلة العصمة و الالما تمت عصمتهم عن الكبائر إيضا، وقوله (وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خاق من الارض) الى آخره ان اراد به ان خلق الانسان من الارض علة تامة لصدور الذنب عنهم فهو باطل اذلم يقل احد بوجوب عدم العصمة حتى عن الصغائر على انه يلزم عدم الفرق بين الصغيرة و الكبيرة وان اراد به انه مقتص ففيه انه لوسلمت الاشارة في الآية اليه لم يصلح لتخصيص الادلة الموجبة لمصمتهم عن الكبائر .

واما (الثالث) فناده اظهرمن الاولين ، ضرورة ان دعوى عدم مخالفة الصغيرة لملكة العصمة ان كانت ناشئة من جهة صغر المعصية فهى خالية عندليل فلابدمن الاخذ بعموم الادلة المانعة من صدور كل ذنب عنهم حتى الصغائر ، وان كانت ناشئة من وقوعها نادرا فالكبيرة مساوية لها لوندرت فلانلزم عصمتهم عن الكبيرة النادرة ايضا ولاخصوصية للصغيرة .

هذا وقدخلط الخصمهنا بامور (منها) قوله دو الفرض انكل ماذكره هذاالرجل ممايترتب على ذنوب الانبياء من ابطال حجةالله تعالى الى آخره فان المصنف لم يرتب ابطال حجة اللسبحانه على ذنوب الانبياء بل على رواية الفرانيق المستلزمة للشرك و الدعوة الى عبادة الاصنام اللهم الاان يريدالخصم بذنوب الابياء مايعم ذلك ،و(منها) انه في ذبل كلامه في معنى العصمة عندهم قال « ولمالم يكن خلاف ملكة العصمة فلامؤاخذة به وان هذا لاربط له بتفسيرهم للعصمة بانلايخلق الشفيهم ذبالان العصمة فلامؤاخذة به فان هذا لاربط له بتفسيرهم للعصمة بانلايخلق الشفيهم ذبالان هذا التفسير مقابل للقول بالملكة ، و(منها) قوله «فان الصفائر عن الانبياء انما هو حين كون الصفة حالا لاملكة وهوخارج عن محل كلامه في صدور الذنب عنهم حين الملكة على ان فرض كون صفات الانبياء في اول حصولها احوالا لا يجامع القول بثبوت ملكة العصمة من اول النبوة ، ولكن المؤاخذ بهذا الخلط هوصاحب المواقف وشارحها لان المخصم أخذمنهما قوله و(اما العصمة عندالحكماء الى قوله فان الصفات النفسانية) كماانه اخذ منهما قوله (ان الانبياء مكانون بترك الذنوب الى قوله فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر) وقدذكرا هذا الكلام رداعلى من زعم ان العصمة خاصية في نفس الشخص في سائر البشر) وقدذكرا هذا الكلام رداعلى من زعم ان العصمة خاصية في نفس الشخص غير محله لا نالاندعى امتناع صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه في غير محله لا نالاندى المتناع صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه في خود القدرة لهم على الذنب.

واماماذ كره منان قصة سورة النجم لم تذكر في الصحاح فلا يبعد صدقه فيه لكنهم صححوا طريقين او ثلاثة لهاو استفاضت طرقهم لها وذكرها عامة مفسريهم و مؤرخيهم واعتبرها الكثير من علمائهم قال السيوطى في لباب المنقول عند قوله تغالى (وماارسلنامن قبلك من رسول و لا نبى) الآية من سورة الحج: «اخرج ابن ابى حاتم وابن جرير وابسن المنذر من طريق بسند صحيح عن سعيد بن جيرقال قرأ النبى بمكة النجم فلما بلسغ أفرأيتم اللات والمزى و مناة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه (تلك الغرائيق العلا وان شفاعتهن لترتجى) فقال المشركون ماذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا فنزلت (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولانبى) الآية ، واخرجه البزار وابن مردويه من وجه آخر عن سعيد بن جيرعن ابن عباس فيما احسبه ، و قال البزار لايروى متصلا الابهذا الاسناد و تفرد بوصله امية بن خلاد وهو نقة مشهور و اخرجه البخارى عن ابن عباس بسند فيه الواقدى وأبن مردويهمن طريق الكلبى عن ابى عالى عن ابن عباس واووده

ابن اسحق فى السيرة عن محمد بن كعب و موسى بن عقبة عن ابن شهاب وابن جربر عن محمد بن كعب ومحمد بن قيس وابن ابى حاتم عن السدى كلهم بمعنى واحد و كلهاضيفة اومنقطعة سوى طربق سعيد بن جبير الاولى ، قال الحافظ ابن حجر لكن كثرة الطرق تعدل على ان المقصة اسلام عان لها طريقين صحيحين مرسلين اخرجها ابن جربر احدهما من طريق الزهرى عن ابى بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هذام والآخر من طريق داود بن هندعن ابى العالية و لاعبرة بقول ابن العربى وعياض ان هذه الروايات باطلة لااصل لها » ... و نقل السيد السعيد نحوه عن شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية وقال في آخر كلامه «ان الطرق اذا كثرت و تباينت مخارجها دل ذلك على ان لهااصلا وقد ذكر نا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط المحيح مخارجها دل ذلك على ان يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها بيعض مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها بيعض مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها بيعض مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها بيعض مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها بيعض مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها بيعض مي المواسل و كذا من لا يحتج به المواسود بعضاء بعض مي المواسل و كذا من لا يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به المواسود بعضاء بدور المواسود بعثلها من يحتج بالمرسل و كذا من لا يحتج به المواسود بشاء المواسود بيعت بعد بدور المواسود بالمرسل و كذا من لا يحتج به المواسود بالمواسود بالمواسود

واما مانسبه الى الاشاعرة من الجواب بانه من القاء الشيطان اوانه قر آن منسوخ والاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فمن اوله الى قوله ومن قرأسورة النجم من لفظ المواقف وشرحها و يردعلى (الاول) انه لا يجامع قول جبرئيل تلوت مالم اتله عليك ولاحزن النبي صوحونه العظيم الاان يكون الشيطان قدخلط صوته بصوت النبي صعلى وجه لم يشعر به هوولا جبرئيل ولامن ارسله الى النبي بهذا اللوم فتأمل فان شان القوم عجيب ، على انه لوامكن القاء الشيطان وخلط صوته بصوت النبي صي لفسدت الشرائع وماصح لهم ايضا ان يحتجوا بما رووه عن النبي سي في فضل اوليائهم لجواز كونه من القاء الشيطان و بردعلى (الثاني) انه ايضالا يجامع قول جبرئيل تلوت مالم اتله عليك ولاحزن النبي صي لانه بحسب الفرض لم يتل الاقراناتلاه جبرئيل عليه.

واماقول الخصم(ومن قرأسورة النجموة الملفى تنابع آياتها علم ان هذه الكلمات) فمتجه ولكنه دليل علىكذب الواقعة وان رواتها الكذبة اناس لايمقلون.

وإماقوله (نعم يلتئم ذكرها عندذكر الملائكة وهوقوله تعالى وكم مر ملك) الى آخره فخطأ لان قوله تعالى(وكم من ملك) انماهو بمعنى الكثير فيكون مذكر اولذا قال لاتغنى شفاعتهم فلايلائهم البلاغةان يشير اليه بمايشار به الى المؤنث وهولفظ (تلك) لاسيما بعدان اعادعليه ضمير المذكر فقد فرّعما لايلائم البلاغة الى مالايلائمها ،ولوسلم حسن هذه الاشارة للتعبير عنذلك الكثير بالغرانيق وهومؤنث فلا معنى لحكمه بالنسخ للإيهام اذ لووقع بعدة وله تعالى (وكم من ملك) لم يحتمل وجوعه الى مدح الاسنام المفسل الكثير واهدم المناسبة التى ذكرها فمن إين يحصل الايهام الموجب للنسخ ، على ان المروى عندهم هوان النبي ص وحاشاه قرأ لمك العبارة بعدقوله (أفرايتم اللات والعزى ومناة ااثالثة الاخرى) ومدار الكلام على ذلك فكيف يسوغ فرض وقوعها بعد قوله (وكم منه الآية.

ومن الظريف قوله (فعلم ان مااعترض عليهم هذا الرجل فهومن باب مفترياته) اذكيف يكون مفتريا عليهم وهم قدرووا هذه الرواية المشومة واعتبرها الغالب منهم واستدل بهامن قال منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبائر.

ثمان المصنف ره لميزد على ان نقل عنهم سهوالنبي ص فى القرآن بمايوجب الكفرو ظاهر الرواية التى ذكرها الخصم تعمدالنبي ص لذلك ، لانهقرأه بعد ماتعنى انزال مايقربه الى قومه الذى هومن نوع مدح الاصنام ألبتة فيكون متمنيا للكفر وفاعلاله وهذا أسوأ حالا فقبح الهماجنوه على سيدالنبيين .

واماما نسبه الى القاضى عياض فى كتاب الشفا فافتراء عليه لانه انما قبال (سدق القاضى بكربن العلاء المالكى حيث قال: لقد بلى الناس ببعض اهل الاهواء والتفسير وتعلق بذلك الملحدون) ، ولوسلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة لااهل السنة فكفاهم نقصاان يتبعوا فى اخبارهم الملاحدة و يعتبرها علماؤهم ،

هذاو من العجب انهم يروون ذلك عن النبى الذى طهره الله من الرجس ويروون في فضل عمران النبى سقال له (والذى نفسى بيده مالفيك الشيطان سالكافجا الإسلك فجاغير فجك) وقال (ان الشيطان يفرمن حسعمر) وقال (ان الشيطان يفرق عمر) وقال كمافى الصواعق (ان الشيطان لم يلق عمر منذاسلم الاخر لوجهه) الى غير ذلك فليت شعرى هلاكان عندهم بعض هذه المنزلة لسيد النبيين وخيرة الله من خلقه اجمعين قال المصنف اعلى الله مقامه

ورووا عنه ص انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلاة ام نسيت يارسولالله فقال كيفذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذاك قام فأتم السلاة ورورانى الصحيحين انه صلى بالناس صلاة المصرر كمنين ودخل حجرته تهخرج لبعض حو 'جه فذكره بعض فأنمها ، واى نسبة انقص من هذا و البلغ فى الدناءة فانها تعدل على اعراض النبى ص عن عبادة ربه و اهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم فى السلاة وعدم تعادك السهومن نفسه لوكان ، نعوذ بالله من هذه الاراء النكحة.

وقالافخط

منرووا من رسول الله في المالاة حتى قالله ذواليدين اقسرت المالاة المنيت يلرسول الله فلماعلم وقوع السهومنه تدارك ، واى نقس ودنامة في السهو و قدقال تعالى في الترآن (ولعاينسية كالشيطان) وهذا تصريح بجواز السهووالنسيان والحكمة فيه النرير هذا تشريحا للسهو في الملاة وإن الكلام القليل الذي يتعلق بامر الملاة لا يضير هذا السهووانساء الملاة وكذا المحركة المتطقة بالملاة فيمكن ان المتحالي اوقع عليه هذا السهووانساء الملاة لتشريع منه الامور التي ذكرناها ولايقدح السهو الذي ذكرنا فوائده في المسمة وي دنامة وضى في هذا قان المتحالي انساء لوقوع التشريع وقدقال تعالى (مانتسخمن آية لونسم) فان الانساء في احدالمتيين هوايقاع النسيان عليه وقدقال تعالى في منوالله حق قدره وهومن الانبياء المرسلين (قانساء الشيطان ذكروبه) وكما انهيجب ان يقدر الله حق قدره لتوله (ومقدروا الله حق قدره ويملم ما يجوز عليه و مالا يجوز و قدقل تعالى (انما انابشر مثلكم) وقد عليه المسالية في تزيه الانبياء عن لوساف البشر بقوله (وقالوا مالهذا الرسول بأكل الملهم و يمشى في الاسواق) و قال تعالى (سبحان دي هل كنت الا

واقول

لارب في عسمة الانبياء عن السهوفي العبادة لامور (الاول) قوله تعالى (وبل للصلين الذين همعن سلام سلعون) فانه سبحانه جمل السهو صفة نقس و دخيلاني لمستحقاق الويل بلافرق مين مايوجب ترك اصل السلاة أو اجزاتها لانهما معانات ان من للسهو عنها فكيف يكون التي من الساهين بللوسها كلناولي الناس مالوبل، اللهم الا ان تخص الاية بالسهو عن اصل الصلاة ولكنهم دووا ايضا سهوه عن اصلها كماستمرف. (الثاني) انه لوسها دخل باللوم في قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون) وقوله تعالى (اتأمرون الناس بالبرو تنسون انفسكم) فانه صهوالقائل در كعتان مقتصدتان خير من قيام ليلة والقلب ساه وهوالقائل دمن توضافاً سبخ الوضوء ثم قاميطلى صلاة يعلم ما يقول فيها حتى يفرغ من صلاته كان كهيئة يوم ولدته امه والقائل دلاصلاة لمن لايتخشع في صلاته والقائل داذا صليت فصل صلاة مودع دال وهوالقائل دايا كم وان يتلعب بكم الشيطان (٢) لما قال له رجل يا رسول الله انى صليت فلم ادرأ شفعت ام او ترت ؟... الى نحو ذلك مما روى عنه ص فكيف و الحال هذه السيطلى جماعة ساهيا حتى ينقص من اربع مكاركات ركعتين.

(ااثالث) انه استفاض ان النبي س تنام عيناه ولاينام قلبه حتى عقدله البخارى بابا فى كتاب بدء الخلق وروى فيه ثلاثة احاديث وفى احدها وكذلك الانبياء تنام اعنهم ولا تنام قلوبهم وفكيف من لاينام قلبه حال النومينام قلبه حال اليقظة عن عبادة ربه التى روحها الاقبال على الله تعالى .

(الرابع) ان وقوع السهومن الانبياء في العبادة مناف لحكمة البعثة فان الحكمة فيها ارشاد الخلق و تقريبهم الى ماهوالاحب الى الله تعالى والاصلح لهم، ومن المعلوم ان الاقبال على عبادة الله تعالى احب الامورالى الله تعالى واصلحها للعبد وان السهو مناف للاقبال فاذا لم يقبل النبى على عبادة ربه و صدر منه السهو كانت الامة اولى بدلك و احق بالمسامحة في العبادة و هذا مر اكبر المنافيات امنصب الدعوة الى الله تعالى والقرب منه .

واما ما احتمله الخصم من الاسهأه فخلاف ظاهر اخبارهم التي ذكرها المصنفره وغيرها بل خلافصريح بعضها فقد ذكرفي كنزالهمال (٣) حديثين من اخبار المقام قال النبي فيهما انما انا بشرانسي كما تنسون احدهما عن البيهقي و سنن النسائي وابي داودوابن ماجة والاخرعن سنن ابن ماجة ومند احمد وذكرفي الكنز (٤) ايضاحديثا

۱- راجع عن هذه الاحاديث كنزالعبال ج٤ص ٢٣٠ وص١١٧ ومابعدها ٢- مسند احيد ج١ص٦٣ ٣- ج٤ص ١٠١ ٤- ج٤ص١٠١

آخر عن سنن ابي داود قال النبي من فيه ان نساني شيئا من صلاتي فليسبح القوم ولتصفق النساء ، الى غير ذلك مما روو. فكيف مع هذا يحتمل الخصم الاسها. ، على ان الاسهاء بما ظناهره السهو محال لانه يجعل النبي ص عرضة للدخول تحت قوله تعالى (ويل للمصلين) الآية وللوم والمذمة بانه يقول مالا يفعل ويامرالناس بالبروينسي نفه وعرضة لتكذيبه بدعوى انه تنام عيناه ولاينام قلبه، كما انه مناف لحكمة البعثة وللطف الله بعباده حيث اسهى نبيه ص و ابعد الناسعن قربه بسبب اسهاء مقتداهم ، وتلك مفاسد لاتتلافي بحكمة التشريع الذي يمكن فيه البيان اللفظي بل لما ستفاض البيان اللفظي من النبي لم يبق موضوع لحكمة التشريع ثمانا نسأل من يزعم الاسها. عن الامرالذي يشرع بالاسهاءهل هوجواز المهواوهومايرتب على المهومن سجود المهوو تحومفان كان هو الثاني كان وقوع الاسهاء لغواً لان بيان سجدتي السهو والركعات المنسية لايتوقف على الاسهاء ، وان كان هوالاول كان الامراشنع لان الاسهاء غير اختياري للعبد فلاحكم له فكيفيشرع بهجواز السهوالذي هواختياري له لامكان تحفظه عنمو لوسلمانه غير اختياري أيضا فهولاحكمله أيضا ولامعني لتشريع مالاحكم لهبمالاحكم له على أن الاسهاء فعل الله تعالى والسهو فعل المكلف فكيف يشرع حكم احدهما بوقوع الآخر، وايضا يكفي في تشريع السهووقوعه مرة اومرتين فمابالهم اسندوه الى النبي ص مراوا كثيرة حتى عقد البخارى ابواباعديدة متصلة ذكرفيها سهو النبي صفعرة نسبوا اليه انه سهاعن الجلوس ومرة صلى الظهرخمسا واخرى صلى احدى الظهرين اتنتين وتارة صلى المغرب اثنتين الى غير ذلك مما نقسوا به عظيم مقامه ، وكيف يشك عاقل في انه نقص لاسيما وقدقال النبي ص في بعض مارواه البخاري المانس ولم اقسر وفي رواية مسلم (كذلك لم يكن) فكانمنه صعلىفرضالوقوعسهوأفي سهوو كذبأفي غلطفتضاعف النقص وهولايناسبحنسب النبوة والدعوة ، وسيأتي الكلام انشاه الله تعالى فيما زعمه الخصم من تشريع الكلام والحركة المتعلقة بالميلاق.

و اما ما استدل به مما يدل على وقوع السهو من الانبياء فلاربطله بمانحن فيه من السهو فىالمبادة علىان قوله تعالى (فاماينسينك الشيطان فلا تتمد بعد الذكرى مع القوم المستهزئين) يمكن ان يكون من قبيل مهما نسيت شيئا فلا تتمد مع زيد ناسيا فحذف من جزاء الآية لفظناسيا والمعنى والله اعلم مهمانسيت شيئا فلاننس عدم المقود معهم بعد ماذكرت لك حرمته و بينتها لك! ومثل هذا يقال لبيان اهمية الجزاء بلانظر الى وقوع الطرفين اوجوازه فلانكون الآية دليلا على وقوع النسيان من النبى صحتى في غير الصلاة

واما قوله تعالى (فانساه الشيطان ذكرربه) فيعلم المراد منه بعد سماع الآية قال تعالى (وقال للذى ظنانه ناجمنهما اذكرنى عند ربك فانساه الشيطان ذكرربه) ولاشك انه بمقتضى ظاهر الآية يراد بضمير انساه مظنون النجاة لايوسفع وبالرب فى المقامين اصاحب الخاص فلا ربط لها بالمدعى .

واما قوله تعالى (مانتسخمن آية او ننسها) فليس المقصوديه انساء النبي سكيف وقد قال تعالى (سنقر تك فلا تنسى) هذا اذا اريد بالآية آية القرآن و اما اذا اريد بها سائر المعجزات ودلائل النبوة فالمراد والله اعلم اذا اعرضنا عن احدى دلائل النبوة او انسيناها جئنا بغير منها واعظم دليلا على النبوة وهذا بالضرورة انما يتعلق بامم الانبياء وامامازعمه من مساواة الانبياء للناس بالبشرية مستدلا عليه بالكناب العزيز ، ففيه ان المساواة بالبشرية لا تقتضى المساواة في كل شيء والالجازان نقع منهم كل المعاصى حتى الكفر والخصم لا يقول به وليس زائداعلى قدرهم منع الرذائل والنقائص عنهم كالسهو في العبادة وصدور المعاصى عنهم .

هذا وهما يشهد بكذب نبة السهو الى النبى ص فى العبادة ان اباهريرة الراوى لواقعة ذى اليدين قداسلم عام خيبروان ذا اليدين وهوذوالشمالين (عمير بن عبدعمرو) قتل يوم بدرقبل اسلام الى هريرة بسنينقال فى الاستيعاب بترجمة ذى الشمالين اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم وقال ابن اسحق هو خزاعى يكنى ابا محمد حليف لبنى زهرة كان ابوه عبدبن عمروبن نضلة قدم فحالف عبدالحارث بن زهرة وزوجه ابنته نعمى فولدت له عميراً ذا الشمالين اكان يعمل بيديه جميعا شهد بدرا وقتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجهمى وانما قلنا ان ذا اليدين هو ذوالشمالين لما

روى عن امامنا السادق ع انه هو، ولاخبارالقوم انفسهم ففي مسند احمد (۱) بسند رجاله من رجال الصحيحين قال (حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمرعن الزهرى عن ابي سلمة بن عبدالرحمن وابي مكر بن سليمان بن ابي خيثمة عن ابي هربرة قال صلى رسول الله سلطهر اوالعسر فسلم في ركمتين فقالله ذوالشمالين بن عبدعمرو وكان حليفا لبني ذهرة اخففت الصلاة ام نسيت فقال النبي ص ما يقول ذواليدين قالوا صدق يانبي الله فأتم بهم الركمتين اللتين نقس) فهذه الرواية الصحيحة عندهم قدجمعت بين اللقبين و صرحت باله ابن عبدعمرووا به حليف بني زهرة وماهو الاقتيل بدروفي كنز العمال (۲) عن عبدالرزاق مثلها سوى انهلم يذكر حلفه لبني زهرة، وقدجمعت رواية اخرى لاحمد (۳) بين اللقبين ايضا و كذارواية اخرى لعبد الرزاق وابن ابي شيبة نقلها في كنز العمال (٤) بين المقبين في موطأه (٥) رواية اشتملت على وصفه بنى الشمالين فقط ذكرها تحت عنوان ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا وهي كغيرها في اللالة على وحدةذى اليدين وذى الشمالين من سلم من ركعتين ساهيا وهي كغيرها في الدلالة على وحدةذى اليدين وذى الشمالين

واما رواية عمران بن حصين الدالة على ان ذا اليدين هوالخرباق فلا تدل على التعدد لجواز كون الخرباق لقبا لعمير بن عبد عمرو و ويقربه انهم لم يعرفوا للخرباق ابا وانمايقول علماء رجالهم الخرباق السلمى وقدعرفت ان عميرا ايضا منسوب الى سليم لانه احد اجداده كماسبق في كلام الاستيماب، وبالجملة لاتصلح هذه الرواية لا تبات التعدد في مقابلة تلك الروايات ، فظهران الصحيح وحدتهما وفاقا للزهرى ، قال في الاستيماب بترجمة ذى اليدين فوقد كان الزهرى مع علمه بالمغازى يقول انهذو الشمالين المقتول ببدر وان قصة ذى اليدين في الصلاة كانت قبل بدر نم احكمت الامور بعد عنم قال في الاستيماب فوذك وهم عند اكثر العلماء و وجه الوهم كما يظهر من اول كلامه انه صح عن ابسى هريرة ان ذا اليدين راجع النبى صفى امرالصلاة فلابدان يكون ذو اليدين غير ذى الشمالين الموربرة اسلم عام خيبروذا الشمالين قتل ببدر ، وفيه انه بعد ماعرفت من سراحة الروايات بالاتحاد لم يبق وجه للحكم بالتعدد غاية الامر انه يلزم من الاتحاد كد بالروايات بالاتحاد لم يبق وجه للحكم بالتعدد غاية الامر انه يلزم من الاتحاد كد

۱- ج٢س٢٢١ ٢- ج٤س١١٥ ٣- ج٢س٢٨٤

٤- ج٤ ص١٢

٥- ص٤٩ في حاشية الجزء الاول لمصابيح البغوى المطبوع بمصر ١٣١٨ه

روابة ابى هربرة وهوغير مستغرب (فان قلت) لم يدع ابوهر يرة حضور الواقعة حتى يكون كدبافي الحكابة فلمله روى عن النبى صاوعين حضر من المحابة (فلت) قدسر حابوهر يرة بعضوره بنفسه في بعض هذه الاخبار التي حكى فيها الواقعة ، فقدوى البخارى عنه في الباب الثالث من ابواب ماجاء في المهوانه قال (ملى يتالتي صالطهر أوالسر) الحديث ونحوه في صخيح مسلم في باب السهو في الصلاة والسجود له وروى مسلم في هذا الباب ماهواسرح في ذلك قال (بينا انا اصلى مع رسول الله ص صلاة الطهر سلم في الركمتين) وساق الحديث ،

قال المصنف رفع الله في الجنة مقامه

ونسبوا الى النبى سكثيرا من النقس روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت ألعب بالبنات عند النبى س وكانت لى صواحب يلمين معى وكان رسول الله الأس اذا دخل تقمعن منه فيشير اليهن فيلمبن معى، وفى حديث الحميدى ايضا كنت ألمب بالبنات فى بيته وهى اللمب، مع انهم رووا عنه س فى صحاح الاحاديث ان الملائكة لاندخل بيتا فيه صور مجسمة او تماثيل، و تواتر النقل عنه بانكار عمل المور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبى س والى زوجته من عمل المور فى بيته الذى السلامة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين فى كل وقت، ولماراى النبى سالمور فى الكمبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكمبة بيت للة تمالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلوم تبته فكيف يتخذ فى بيته وهو ادون من الكمبة سورا و يجمله محلاله

وقال الفضل

قدمح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها مغيرة غير مكلفة فقدمح انه دخل عليها رسول الله س وهى بنت تسع سنين وهذه اللعب ماكانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس ، لما روى انعس رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمن كانت لها اجنحة فتبسم رسول القس وهيئة الفرس لانسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير السورة وانما يكون مشابها للسورة ولاحرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان

وقيل فيما عبد من الحيوالمات والملائكة والانسان، وابضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم المورفان تحريم الموركان عام الفتح على مانبت ولعب عائنة كان في او ائدالهجرة وللمور شرائط انما تحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرائط موجوداً ولما صحالا خبار وجب التاويل والجمع و ليس اخبار المحاح السنة مثل اخبار الروافين فقد وقع اجماع الائمة على صحتها.

واقول

من الغرب استدلاله على صغرها وعدم تكليفها حين اللهب بدخول النبى صعلبها وهى بنت تسع فان بناءه بها وهى بهذا السن كما يزعمون لا يقتضى ان يكون لعبها فسى اول زمن الدخول ، بل اخبارهم تعل على لعبها في اواخر ايام النبى س ففى مصابيح البغوى من الحسان في بلب عشرة النساء من كتاب النكاح عن عائشة «قالت قدم رسول الله س من غزوة تبوك اوحنين و في بهوتها ستر فهبت ربح فكشفت ناحية السترعن بنات لعائشة تلعب بها ، فقال ماهنة ياعائمة قالت بناتي وراى ينهن فرساًله جناحان من رقاع ، فقال وما هذا الذي ارى وسطهن قالت فرس ، قال وما هذا الذي عليه قالت جناحان ، قال الفرس يكون له جناحان قالت أسمعت ان لسليمان خيلا لها اجتحة ، قالت فضحك حتى رأيت نواجذه و فانها صريحة في لعبها بعد احدى النزاتين وهما كانتا بعد فتح مكة ومنه يعلم مافي قوله اخيرا ولعب عائشة كان في لوائل الهجرة ولوسلم ان لعبها كان في لوائد بناء الني من بها وانها بنت تسع فبنت النسع التي تصلح للتزويج ولا حكمه مكلفة اولى بناء الني من بها وانها بنت تسع فبنت النسف وه ليس في لعبها حتى يجاب بانها على المحود ، ولوسلم انها غير مكلفة بل في ابقاء النبي من الصور في يته وهو محل هبوط الملائكة التي لاندخل غير مكلفة بل في ابقاء النبي من الصور في يته وهو محل هبوط الملائكة التي لاندخل ينا فيه صور وفي عدم انكاره على عمل الصور وقد تواتر عنه النبي عنه

واما قوله (وهذه اللعب ماكانت معورة بصورة الانسان) فمناف لما تظافرت بسه اخبسارهم من لعبهابالبنات التي هي عبارة عماكان بسورة البنات منالناس، وقد جمعت رواية البغوى السابقة بين ذكرالبنات والفرس وهي التي ذكرها النصم على الظاهر لكنه تصرف فيها بنسقاط لفظ البنات ليروج مطلبه في الجملة

واما قوله (وهيئة الفرس لاتسمى صورة لان الاطفال) إلى آخره ففيه ان السورة هى الشكل كمافى القاموس فتكون الهيئة منها وتعليله لاوجه له لان عائشة لم تكن سغيرة حين اللعب بالافراس بلكانت بنت سبع تشرة تقريبا على رايهم لماسبق من تسريح رواية المبغوى بلعبها بها بعد احدى الفزائين، ولو سلم انها كانت حينئذ صغيرة فمن الازراء بحقها ان ينسب اليها المجزعن تصوير الصورة لما زعموا انها في غاية الذكاء ومن تقدر في كبرها على قيادة الحرب العظيمة لا تعجز في صغرها عن تصوير الصورة رلوسلم عجزها فهو لا يقتضى عدم كمال هيئة الفرس بحيث لا تسمى صورة لجوازان يكون غيرها قدصنعها لها، ولا تخفي ظرافة تسميته لها طفلا وقد تزوجت وبلغت سن النساء

واما قوله (ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل) فباطل لاطلاق اخبارهم المستفيضة في حرمة تصوير ذوات الارواح وقدروا ها البخارى في مقامات لا تحصى، منها في آخر صحيحه ومنها في أواخر كتاب البيع، وقد قال النبي من في بعضها (من صور صورة فان الله ممذبه بها حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها ابدا) وقال من في بعضها (السحاب هذه الصوريعذبون يوم القيمة ويقال لهم احيوا ماخلقتم) وروى مسلم طرفامنها في كتاب اللباس والزينة من صحيحه في باب لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وبعضها صريح في صور الخيل ذوات الاجنحة، فقد اخرج عن عائشة قالت (قدم رسول الله من سفروقد سترت على بابي درنوكانيه الخيل ذوات الاجنحة فأمرني فنزعته) وياهل ترى ان النبي ص لا يرضى بصورة الخيل على الدرنوك و يرضى بصور ها المجسمة ويقيها في بيته.

واما قوله (وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم السور كان عام الفتح على ماتبت ولعب عائشة كان فياوائل الهجرة) ففيه ان رواية البغوى السابقة صريحة في لعبها بعد الفتح فلايصح هذا الاحتمال ، ولااعلم من اين ثبت عنده ان التحريم عام الفتح والظاهر انه مستند الى الهوى ونسرة المذهب.

واهاقوله (وللصورشرائط انما تحرمعند وجودها) ففيه انه ان اراد ان لتحريم الصور شرائط فباطل اذلا يعتبر فيه اكثر من صدق تصوير الحيوان كما تدل عليه الاخبار السابقة وغيرها وان اراد ان لتحريم اللعب بالصور شرائط فممنوع حتى بمذهبه فقد

نقل هوفي آخر الكتاب في القضاء و توابعه عن الشافعي ان عدم حرمة اللعب بالشطر نج مشروط باربعة شروط رابعها ان لاتكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات ولم يقيد هناك الصور بقيد ولم يعتبر فيها شروطا ، وذكر الخصم ثمة ان امير المؤمنين ع مربقوم يلعبون بالشطر نج فقال ماهذه الثماثيل التي انتم لها عاكفون ، ورواه المصنف هناك عن النبي م وهودال على ان اللعب بصور الخيل كالعكوف على الاصنام فيحرم ، فكيف تلعب بهاعائشة ولم يمنعها النبي من اولم تظهر منه الكراهة حتى يرتدع الغير ، ولا يخفى ان اجوبة الخصم كلها لاتملح جوابا عما ذكره المصنف من اشكال ابقاه النبي من للصور في يبته والحال ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه الصور الا مازعمه من عجز الاطفال عن تصوير الصور فانه يمكن جعله جوابا ولكن قدعرف مافيه ، و اما قوله (وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض) فقد صدق فيه لان من يرفض الباطل لايروى مثل تلك الخرافات ولا يعتمد على روايات من عرفت بعض احوالهم في المقدمة و اشباههم .

قال المصنف اسبغ الله عليه رحمته

وروى الحميدى في الجمع بين الصحيحين قالت عائشة (رأيت النبي يستر ني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر) وروى الحميدى عن عائشة قالت (دخل على "رسول الله س وعندى جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه ودخل ابوبكر فانتهر ني و قال مزمارة الشيطان عند النبي س فأقبل عليه رسول الله س وقال دعها فلما غفل غمز تهما فخرجتا) وكيف يجوز للنبي س السبر على هذا مع انه س على تحريم اللعب واللهو والقرآن مماوه منه و بالخصوص مع طي هذا مع انه س ملى تحريم اللعب واللهو والقرآن مماوه منه و بالخصوص مع فهل كانا افضل منه ، وقدرووا عنه ع (انه لها قدم المدينة من شفر خرجن اليه نساء المدينة فهل كانا افضل منه ، وقدرووا عنه ع (انه لها قدم المدينة من من مخرجن اليه نساء المدينة وقار نعوذ بالله من هذه الـ بالـ بوالشتم وقار نعوذ بالله من هذه الـ بالـ بوالشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي س الى مثل هذه الاشياء التي يتبرأ هنها .

وقال الفضل

ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كماذكر في موضعه، وماذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان يوم عيدوانفق الملاء على جواز اللهووضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع الي بكرعنه فانه كان لايملم جوازه في ايام العيد، وتتمة الحديث ان النبي س قال لا يي بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منه ابوبكر فعلمه رسول الله أن ضرب الدف والفناه ليس بحرام في ايام العيد، وما ذكر ان نساه المدينة خرجن اليه من عودة من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله س وهوعادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وطيب الخاطر وتشريع المسائل جائز ولكنه نم ماقيل شعراً

وعين الرضاعن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا واقول

ما استدلوابه لاباحة اللهوغير صالح له لامور (الاول) ان كثيرا منها أدل على الحرمة كرواية الغزالى التى سينقلها المصنف، ورواية احمد التى سنذكرها بعد ها ان شاه الله نمالى فانهما اطلقتا الباطل على اللعب والغناه، وكرواية الترمذى في مناقب عمر عن عائشة قالت (كان رسول الله ص جالسافى المسجد فسمعنا لغطا وصوت سيبان فقام رسول الله فاذا حبشة تزفن والصيان حولها فقال يا عائشة تعالى وانظرى فجئت فوضعت لحيى على منكب رسول الله ص فجطت انظر البها مايين المنكب الى رأسه فقال اماشبعت فجعلت اقول لالانظر منز لتى عنده افطلخ عمر فارفض الناس عنها فقال رسول الله صانى أنظر الى شياظين الجن والانس قدفروا من عمر بن الخطاب) فان تعيير النبى ص بالشياطين دليل على حرمة عملها وعملهم وان ذلك اللهوم جمع للشياطين فيحرم وكرواية الترمذى ايضا عن بريدة و صححها كالرواية الاولى هو والبغوى في مصاييحه قال بريدة (خرج رسول عن بريدة و صححها كالرواية الاولى هو والبغوى في مصاييحه قال بريدة (خرج رسول النه صافحان اضرب بين يديك بالدف واتغنى فقال لهار عول الله ص ان كنت نذرت فضرى والا فلا فجعلت تغرب فدخل ابوبكر وهى تضرب نم دخل على وهي تضرب نم

دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استها ثمم قمدت عليه ، فقال رسول الله أن الشيطان ليخاف منك ياعمراني كنت جالسا وهي تضرب فدخل ابوبكر وهي تضرب ثم دخل على وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي تضرب فلما دخلت انتألقت الدف) فان تعبير النبي عنهابالشيطان دليل على حرمة فعلها اذلو كان طاعة او مباحالم يصح ذمها و تهجين عملها لاسيما وقدكان وفاه للنذر كما انه او كان مباحالم يصح نهبها عنه بلاقرينة على ارادة الاباحة من النهي لوفرض انهالم تكن قدنذرت لظهور النهي في الحرمة وهي في وقت الحاجة والعمل.

(الثاني) ان اخبار حلية اللهوقد اشتمات جملة منها على ارادة النبي مس من عائشة ان تنظر الى اللعب واهله وعلى انه يسترها وهي تنظر الى الحبشة وهذا كذب صريح لانه مناف لسنة رسول الله ص روى البغوى في مصابيحه من الحسان في باب النظر الى المخطوبة وبيان العورات من كتاب النكاح عن ام سلمة من (انها كانت عند رسول الله م و عيمو نة اذأ قبل ابن ام مكتوم فدخل عليه فقال ص احتجبا عنه فقلت يارسول الله أليس هو اعمى لا يبصرنا فقال ص أفعميا وان أنتما ألستما تبصرانه) ونحوه في الجزء السادس من مسند احمد ص ۲۹ فاذا كان النبي ص يابي من نظر أزواجه الى الاعمى فكيف برضى لعائشة ان تنظر الى أهل اللهو حال اللعب والخلاعة .

(الثالث) انها منافية للغيرة والحياء بل بعضها مشتمل على التهتك الذى لا يصدر الامن الانذال واسافل الناس وادناهم حياء وغيرة كرواية البخارى في الباب الثانى من كتاب العيدين وفي باب الدرق من كتاب الجهاد والسيرعن عائشة قالت (كان يوم عيد يلمب السودان بالدرق والحراب فاما سألت رسول الله ص واماقال تشتمين تنظرين فقلت نعم فأقامني وراء خدى على خده وهو يقول دو نكم يابني ارفدة حتى اذا مللت قال حسبك قلت نعم قال فاذهبي) فليت شعرى كيف حال من يجعل نفسه وزوجته منظرا لا هل الفساد واللهووهو يحثهم على اللمب ويحركهم الى النظر اليهما ملتصقى الخدين وخدها على خده فهل نرى فوق هذا خلاعة ، لعمر الشمامن احد يؤمن بالله ورسوله ص يرضى بهذه النسبة الى سيد المرسلين الذي كان اشد حياء من العذراء في خدرها وقال (الحياء من الايمان)

وكان اشد الخلق غيرة ومروة وقال (من لامروة له لاايمان له) وكان اعظم الناس وقاراً حتى ان ضحكه التبسم فكيف ينقاد الى هوى عائشة هذا الانقياد ولايلنفت الى مافيه من النقس والهوان ، وياعجباكيف يجتمع هذا التهتك من عائشة مع مارواه احمد عنها(۱) قالت(كنت ادخل بيتى الذى دفن فيه رسول الله ص و ابى فأضع نوبى فاقول انما هو زوجى وابى فلما دفن عمر معهم فوالله مادخلت الاوانام شدودة على تيابى حياء من عمر) ولاادرى ابن ذهب هذا الحياء من الاموات عنها يوم الجمل وهى تلف الالوف بالالوف من الاحداء .

(الرابع)ان اللهوو الصياحه الخيان لحرمة المساجد ووضعها فكيف يرضى النبي صبهما وبمكن منهما فيها اهل اللهو و الطرب قال الله تعالى (انما يعمر مساجدالله من آمن بالله واليوم الآخر) فهل كان من عمرانها اللعبوالغناه ، وروى القوم في صحاحهم الله واليوم الآخر) والمن عمر جلاينشد ضالة في المسجد فليقل لازدها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا) وانه صنهى عن تناشد الاشعار في المسجد وان تقام فيه الحدود وان ترفع فيه الاصوات ، فكيف يرضى باعلان اللهو والغناء في المسجد الاعظم، والعجب انهم يروون انه يحث على اللهو في مسجده ، ويروى البخارى في باب رفع الصوت في المساجد من كتاب الصلاة عن السائبقال (كنت قائما في المسجد فحصبني رجل فاذا عمر بن الخطاب فقال اذهب فائتنى بهذين فجئته بهما قال من انتما أومن اين انتما قالا من اهل الطائف قال لوكنتما من اهل هذا البلد لاوجمتكما ترفعان اصواتكما في مسجد رسول الله ص) عمر في منتهى الغيرة حتى ان النبي ص لم يدخل في المنام قصر عمر في الجنة رعاية منه لغيرة عمر وذلك كله مما يكشف عن حال رجالهم واخبارهم فانظر وتبصر .

(الخامس) ان راوى تلك الاخبار التي زعموا دلالتها على اباحة اللهوهوعائمة الا ماقل عن غيرها، ومن الواضح انهامتهمة بارادة الافتخار واظهار حب النبي سلها وبيان فضل ابيها وخليله كما هوظاهر على صفحات تلك الروايات وما اكتفت بذلك حتى جملت تحرض الناس على اعطاء بناتهم زمام اللهوواللعب وما خصته بوقت فقالت كما في

كثير من روايات البخارى وغير م (فاقدرواقدرالجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو) ولهل هذه التنمة تشهد بان تلك الاخبار من وضع الكذابين الذين يربدون التقرب الى ملوك الجهل والفساد من الامويين والعباسيين وامرائهم ، فاذا عرفت هذه الامورظهر لك المجهل والفساد من الامويين والعباسيين وامرائهم ، فاذا عرفت هذه الامورظهر لك المكانه لا يستبيح ذو عقل و ذو دين الاستدلال بتلك الاخبار على اباحة اللهوفي شي ممن الاوقات لاسيما والكتباب العزيز ناطق بحرمته واى عاقل يشك بكذب تلك الاخبار التي تحطمن قدر النبي والنبوة ، وبذلك يظهر لك حال من نسب اليهم الخصم الاتفاق على جواز اللهو استناداً الها .

واهاها ذكره من تتمة الحديث فمن اضافاته على انها لاتنفعه بالنظر السي تلك الامور السابقة ومن احب الاطلاع على كذبه في هذه الاضافة اعنى قوله ص (فانها ايام عيد) تعليلالقوله لا يي بكر دعها فلير اجم الباب الثاني من كتاب العيدين من صحيح البخارى و آخر كتاب العيدين من صحيح مسلم

واماماذكره من ان ذلك من خصال نساء المدينة فمحل تأمل لانه مستفاد مر روايات عائشة وفيها ماسبق واما ماذكره من اظهار هن السرور وانه عبادة ففيه ان اظهار والسرور وان كان عبادة لكن اذالم يكن باللهو فانه يحرم حينئذكما لواظهر بشرب الخمر ونحوه واما ما اجاب به عن رقص النبي س باكمامه وحاشاه فمن قول الهجر لان الرقص سفه ظاهرو خلاعة بينة ومن اكبر النقص بالرئيس واعظم منافيات الحياء والمروة في تلك الاوقات واشدالمباينات للرسالة لارشاد الخلق بتهذيبهم عن السفه والنقائص وتذكيرهم بمقربات الآخرة ، لاسيما بالملأ المام مع حضور النقاد والاضداد ، فلا يمكن ان يلتزم بتسويغه لطلب الالفة وتطيب الخواطرلان حفظ شرف الرسالة وفخامتها ودفع نقد النقاد و المشككين اهم بل لا يحسن لذلك اقل منافيات المروة فضلاعن مثل الرقص مع النساه

واما التشريع فلا يصلح ان يكون داعيا لفعل المنافى مع امكان البيان اللفظى كما لايصلح ان يكون داعيالمه ارادة ايمان الناس لان فعل المنافى مبعد عنه لامقرب له حتى لواوجب الالفة فان الالفة لاتوجب الاعتقاد ولوسلم ايجابها له فى الجملة فخطر المنافى للمروة اعظم. واما استشهاده بالبيت ففى محله لاناسخطنا على اخبارهم لكنب رواتها واشتمالها على المناكيرو الاضاليل فأبدينا بعض مساويها والهم فرضوابها على علانها فعميت عيون قلوبهم عن معايبها وان اوهنت مقام النبوة بل ومقام الربوبية كما ستعرف انشاه الله مقامه فالل المصنف اعلى الله مقامه

وفى الصحيحين انملك الموت لماجاء لقبض روح موسى لطمه موسى ففقاً عينه، فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مععظمته وشرف منزلته وطلب قربه منالله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمورمن قبل الله تعالى .

وقال الفضل

الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلاحادا كماجاه في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبعثته الحدة على ان لطمملك الموت كما انه القي الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض واردعلى ضرب هرون و كسر الواح التوراة التي اعطاها الله اياها هدى ورحمة ، ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الالواح وطرح كتاب الله و كسرلوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ان يضرب هرون و هونبى مرسل ، وكل هذه عند اهل الحق محمول على مايمرض البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واماعندا بن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء ولولم يكن القرآن متواتراونقل لابن المطهر الحلى ان موسى القي الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكرهذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلوانه انصف من نفسه يعلم ما نقوله في تعصبه حق .

واقول

 عظماء الملائكةورسول الله العامل بامره ان صح عقلا ان يقع مثلها على الملائكة الروحانيين ولوسلم جواز وقوع مثل هذه الكبيرة منهم فاى عاقل يجوز على موسى مع عظم شانه ان يكره الانتقال الى عالم الكرامة والرحمة وهو الهادى والداعى اليه والعالم بما أعدالله فيه لاوليائه، ولوسلم خوفه من الموت وكراهته له فاى عاقل يجوز قلم عين ملك الموت مع روحانيته وشفافيته بلطمة بشر، ولوسلم انه تصور له بصورة شخص تؤثر فيه اللطمة فكيف يقدر موسى عليه وهو على شفا جرف الموت و ملك الموت بقوته بالمظمى مؤيدا بالقدرة الربانية التى يتسلط بها على نفوس المالمين بلاكلفة ومقاومة وباللمجبكيف ضيع الله حق الملك الموسل بامره ولم يقاصه من موسى والقصاص حق ثابت في القرآن والتوراة بل لم يعاقبه اصلا واكرمه حيث خيره بين الموت و الحياة فهل عندالله هوادة او يختلف حكمه في بريته .

هذا وقدحمل بعضهم الحديث على المدافعة عن نفسه بدعوى ان الملك تصورك بصورة انسان معتدعليه يريد اهلاكه فلامعصية منه ، وفيه انه لايلائم مافي تمام الحديث فقال ارسلتنى الى عبد لايريد الموت و قدققاً عنى فانه يدل على شكايته منه و التعريض بنمه بعدم ارادته للموت وهولايصح اذا كان مدافعا عن نفسه لوجوب المدافعة والسح الموت ، على انه لاوجه لتصور ملك الموت بصورة معتد فانه من الحمق و الجهل ودعوى الامتحان لاوجه لها لانه ان اربد الامتحان في حبه للموت فهولايناسب تصوره بسورة من تجب مدافعته وان اريد الامتحان في مخالفة الواجب من المدافعة فهولايجام بسورة من تجب مدافعته وان اريد الامتحان في مخالفة الواجب من المدافعة فهولايجام حيث يمكن ولان لم تجبعليه المدافعة ، على انهلايلائم التعبير بكراهة الموت الى تمام الحديث ويدل على معرفة موسى بملك الموت فلايصح الحمل المذكور مارواه مسلم باحدى روايتيه عن الى هريرة قال (جاء ملك الموت الى موسى فقال اجب ربك فلطم موسى عين ملك الموت وقدفقاً عنى قال فرد الله اليه عينه و قال ارجع السى عبدى فقل الحياة الميات الى عبدى فال الحياة ومات الله عنه و قال ارجع السى عبدى فقل الحياة الميات وفعات والتها الرجع السى عبدى فقل الحياة ولماتوارت يدك على متن ثور فماتوارت يدك

من شعره فانك تعيش بهاسنة قال ثممه قال ثم الموت قال فالآن يارب من قريب) (١) فان قوله اجبربك دال على معرفة موسى بملك الموت وانه ليس من المعتدين واصرح من هذه الرواية مارواه احمد عن ابى هربرة (٢) قال (كان ملك الموت يأتى الناس عيانا فأتى موسى ففقاً عينه فأتى ربه فقال يارب عبدك موسى فقاً عينى ولولاكر امته عليك لمنفت به الحديث.

ثم انهم ذكروافى توجيه الحديث اموراً أخرتشبه الخرافة (منها) ان موسى اراد اظهار وجاهته عندالله تعالى وهذه الظهار وجاهته عندالله لائكة، فان فعل الحرام مناف لدعوى الوجاهة عندالله تعالى وهذه الارادة بهذا النعل الخاسر اولى ان تقع من الحمقاء السافلين لامن الانبياء و المرسلين و (منها) انه وقع من غير اختياره لان للموت سكرات ، و كأن هذا التوجيه مأخوذ من قول عمران النبي ليهجر ، و كيفيناسبذلك تمام الحديث وشكاية ملك الموت منموهل هذا الموجه اعرف بحال موسى من ملك الموت و (منها) ان المرادسكه بالحجة و فقاً عين حجته ولااعلم اى مباحثة وقعت بينهماضل فيها ملك الموت ، وكيف يجتمعهذا مع قوله (فردالله عليه عينه) الى آخر النقرات .

واماما ذكره من النقض بقصة القاء الالواح فهووارد عليه ايضا لان القاء هاو كسرها اهانة لكتاب الله كفر لا يقوله الخصم بل لولم يقصدبه الاهانة كان كبيسرة كضرب النبي وهو يقول بعسمتهم عن الكبائر، واماما حمله عليه فان ارادبه ما يعرض البشر من دون شعور فهو من اعظم النقص و تجويزه على الانبياء رافع للثقة بهم و هسل هذا الاكمادم الله عليه الكافرين اذ قالوا انك لمجنون فان سلب الشعوران لم يكن جنونا فهو بمنزلته ولوجاز لجنون عليهم لانه مما يعرض البشر ايضاء و ان ارادبه مالايسلب ممه الشعور فتلك الافعال كبيرة والانبياء معصومون عنها بل اذاكان الالقاء بقصد الاهانة يكون كفرا

ومن الغريب ان الخصم بظاهر كلامه خصالحمل عند اصحابه بذاك مع انه فى كلماسبق من المباحث عيال على المواقف وشرحها و همالم يذكر اهذا وانما ذكرا وجوها أخر (منها) مااختار مصاحب المواقف وهوان فعل موسى باخيه لم يكن على سبيل

⁽۱)و نحوه فی مسند احمد ج۲ص ۲۲۹ و ۳۵ او ۳۵

⁽۲)مسند احمد ج۲ ص۲۳۵

الایذاه بل اراد ان یدنیه لنفسه لیتفحص منه عن حقیقة الحال فخاف هرون ان یمتقد بنواسرائیل خلافه فقال لاتاخذ بلحیتی الایة ، وهذاالحمل منقول عن السیدالمرتضی وان الرازی استحسنه و (منها) انهوسی لمارای جزع اخیه واضطرابه من قومه اخذه لیسکن من قلقه و (منها) انهوسی لماغلب علیه الهم اخذ براس اخیه لاعلی طریق الایذاه بل کمایفعل الانسان بنفسه منعض یده و شفته و قبض لحیته الاانه نزل اخدا، منزلة نفسه لانه شریکه فیمایناله من خیر اوش نتمقال الشارح (قال الا مدی لایخفی بهده هذه التاویلات و خروجها عن مذاق العقل) ولم یذکر رالشارح انفسه شیئا و گأنه علی مذاق الا مدی و هو فی محله لبعد هذه الوجوه جدامع انها لاترفع اشکال القاء الالواح.

والاولى فى الجواب ان بنى اسرائيل لماكفر واواتخذرا العجل ارادموسى ع ان يبين لهم عظيم جرمهم و شديد سخطه عليهم فالتي الالواح الكربمة اظهاراً للضجر من فعلهم واخذ برأس اخيه يجره اليه مع علمه ببراه قساحته تفضيه العملهم وتنبيهالهم على سوما اتوابه وعلى مساءته منهم من باب اياك اعنى واسمعى ياجارة كماهو فى التر آن كثير قال تعالى (لان اشركت ليحبطن عملك) مع علمه سبحانه بانه معصوم عن الشرك وقال تعالى (ولو تقول علينا بعض الاقاريل) الآية فيكون فعل موسى لمصلحة انز جارهم عن الكنرحتى اظهر لاخيه اله ينبغى مفارقتهم و اتباعه له لعظيم ماجاؤابه فيكون فعله راجحا لاحراما بخلاف فق عين ملك الموت فانه لامصلحة فيه ألبتة ، واعلم انه ليس فى الآية الكريمة ان موسى كسرالالواح وضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حمله على الآية الكريمة ان موسى كسرالالواح وضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حمله على ذلك هنم الحق والتهويل على الغافلين.

و اما قوله(واما عند ابن|لمطهر فهى محمولة علىذنوب الانبياء) ففيه ان|لطاهر ابن المطهر لاينكر الاماهو صربح بالذنبوالجهلكرواية فقء عين ملكالموت لاعلى مايقرب فيه التوجيه ويتضح فيه الحمل كالآية الشريفة فتدبرواستقم.

قال المصنف رفع الله درجته

وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال في صفة الخلق وم التيمة (و انهم يأنون

آدم ويسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يابراهيم التربي مانحن فيه فيقول لهم ان ربي ماندي مانحن فيه فيقول لهم ان ربي المازي مانحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى ادهبوا الى غيرى) وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قل الرام يكنب ابراهيم النبي الائلاث كذبات) كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم.

وقال الفضل

قدعرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب و اما الكذب ات المنسوبة الى ابراهيم لماصح الحديث فالم إد منه صورة الكذب لاحقيقته كما قال (بل فعله كبيرهم هذا فاسالوهم ان كانوا ينطقون) و كان مراده الزامهم ونسبة الفمل الى كبيرهم لان الفاس الذى كسربه الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام، فالكنب المؤول ليس كذبا فى الحقيقة بل هوصورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا ، وهذا لاباس به عندوقوع الضرورة .

واقول

سبقان اكثرهم اجازواصدورالكبائر عن الانبياء سهواقبل النبوة و بعدها وعمدا قبلها وان بعضهم اجازصدورها عمدا بعدها ومنها الكذب في غير التبليغ بل اجاز بعضهم صدور الكفر عنهم وقد نقل الخصم هناك بعض ذلك فكيف يزعم هنا الاجماع على عصمتهم عن الكذب.

واما ما زعمه من ان المراد صورة الكذب فلا يلائم الحديث، ولنذكره لتنضح الحال روى البخارى في كتاب تفسير القرآن في سورة بنى اسرائيل عن ابي هريرة ما ملخصه (ان النبي سقال انا سيد الناس يوم القيمة وهل تدرون مم ذلك يجمع الله الناس الاولين والاخرين في صعيد واحد وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الفم و الكرب مالا يطيقون فيقول الناس الاترون ماقد بلغكم الا تنظرون من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض عليكم بآدم فيأتونه في عتذر بان الله سبحانه نهاه عن الشجرة فعصاه و يأتون نوحا

بامرآدم فيعتذر بــان له دعوة على قومه و يأتون ابراهيم بامرنوح فيعتذر بانه كذب ثلاث كذبات وياتون موسى بامر ابراهيم فيعتذر بانه قتل نفسا لم يؤمر بقتلها ويأتون عيسي بامرموسي فيمتذر ثم قال ولم يذكر ذنبا) و هذا صريح بان تلك الامورالـواقعة من الانبياء الاول ذنـوب وبعضها من الكبائر كالكذب و قتل النفس، و من المعلوم ان صورة الكذب ليست دنبا اذاادتاليها الضرورةالدينية بلهي طاعة عظمي، وقدصر حايضا بان ابراهیم صاحب خطیئة حدیث آخر رواهالبخاری عن اس فی اواخر كتابالرقاق وحديث رواه عنه ايضافي كتاب التوحيد في باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرةالي ربها ناظرة) قال فيهما ماحاصله «يجمع الله الناس يوم القيمة فيقولون لو استشاهنا الي ربنافيأ ون آدم نم نوحاً ثم ابراهيم نم موسى فيقول كل منهم لست هناك ويذكر خطيئته وماادري كيف نتصور الخطيئة مننوح في دعائه وهوانمادعا على الكافرين الذين لايلدون الافاجرا كفارا ، ودعوى ان خطيئته لنسبته ذلك اليهم كذبا باطلة اذلوسلم عدم اضلالهم و انهم يلدون مؤمنا فنسبة ذلك ان صدرت منه خطافلا خطئة له و ان صدرت عمداكانت له خطيئنان الكذب والدءوة على من لايستحق لاخطيئة واحدة كمايظهر من الاخيارهذ. . ومماينكره العقل على هذه الاحاديث (اولا) اعراض المسلمين عن طلب الشفاعة من نبيهم وهم يعتقدن انهسيد الانبياء ، وعدول منءدا عيسي منهؤلاء الانبياء عر · نبينا صوهم يعلمون انه اولى بالشفاعة ،كماينكر العقل عليها (نانيا) مخاطبة الناس بعضهم بعضا و طابهم الراى وهم في حال الشدة وقددنت الشمس منهم والله سبحانه يقول(يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كلذات حمل حملها وترى الناس سكاري وماهم بسكاري ولكن عذاب الششديد) ، وايضافقد نسبفي حديثي انس الي النبي صرؤية الله وقدعرفت امتناعها ونسب اليهفى حديث انس بكتاب التوحيد انهقال فاستادن على ربي في دارم فاثبت له المكان وهو يوجب الامكان.

واعلم انانعتقدان ابراهيم ع لم يكذب قطحتى بقوله (بل فعله كبيرهم) امالكونه ليس من باب الاخبار الحقيقى بل من باب التبكيت والالزام لهم بالحجة على بطلان مذهبهم و عبادتهم لمالايملك لنفسه نفعاولايدفع عنهاضرا كمايشهدله قوله (فاسألوهم ان كانوا ينطقون) واماللاشتراط بقوله (ان كانواينطقون) لدلالته على ان اخبار مقيد به بناء على كونه شرطا اقواه فعله كبيرهم ، ولكن الكلام في احاديث القوم الدالة على الكذب الحقيقي منابراهيم ع ران خطيئته تمنعه من الشفاعة ، نعم للبخارى في (كتاب بدء الخلق) ولمسلم في (باب فضائل ابر اهيم) رواية تدل على ان كذبتين من الثلاث حقيقيتان الا انهمافي ذات الله و الثالثة بصورة الكذب لمصلحة شرعية و هذه الرواية لا توجب صرف روايات الشفاعة عن ظاهرها من الخطيئة بل تنافيها و تضادها و الافصا معنى اعتذار ابراهيم عن الشفاعة بالكذب و الخطيئة اذا كان كذبه في ذات الله أو صوريا لمصلحة شرعية .

قال المصنف طاب ثراه

رفى الجمع بين الصحيحين (ان النبى صقال نحن احق بالشك من ابر اهيم ادقال ربى ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ويرحم الله لوطالقد كان يأوى الى ركن شديد و لولبثت فى السجن طول ابث يوسف لاجبت الداعى) كيف يجوز لهؤلاء الاجتراء على النبى بالشك فى المقيدة.

وقالالفضل

كان منعادة النبي ص التواضع مع الانبياء كماقال لاتفطوني على يونس بن متى وقال لاتفطوني على موسى وقدذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم في الايمان ، والمراد بالحديث ان ابراهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات السانع كان يريد الاطمئان ويقول و لكن ليطمئن قلبي فغيره احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمئنان ، واما الترحم على لوطفه وامر واقع فان لوطاكان يأوى الى ركن شديد كماقال آوى الى ركن شديد فترحم رسول الله صلى لكونه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عاب لوطافي ايوائه الى ركن شديد، واماقوله لولبت في السجن طول السجن حتى تبين امره فنيه وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب و شين الى الانبياء مع ان الحديث صحو هو يطعن في قول النبي صنوذ بالله من رأيه الفاسد.

و اقول

لاريب بتواضع النبى صمع المؤمنين فضلا عن النبيين لكن لاوجه المتواضع المدعى مع ابراهيم ويوسف ادلايسح تواضع الشخص باثباته لنفسه امراقبيحا كقول الشخص انا فاسق او نحوه وقول النبي ص نحن احق بالشك من ابراهيم فان الشك في الصانم والحشراعظم الامور نقصا ومباينة لمنهوفي محل الدعوة الى الاقرار بالصانعو الحشر وقربب منه قول النبيص لولبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي فانه دال على قلة صبر النبي صوحكمته بالنسبة الى يوسف وهولايلائم دعوته الى مكارم الاخلاق والصبر الكاملوالنسليم فانهص اذاجعلنفسه ادنى صبرأ منيوسف الذي توسل غفلة اليخلاصه من السجن بمخلوق فقال اذكرنيعندربك لماناسب طلبه من الناس الصبر الاعلى والتسليم لامرالة في كل شيء والاستعانة بالله لابغيره في كل امر ، كما ان تواضع النبي س الذي ذكره الخصم معموسي ويونس كاذب والاكان النبي ص متناقض القــول لانه يقول في مقامات اخر (اناسيدولدآدم) (١) ويقول (اذاكانيوم القيمة كنت امام النبيين و خطيبهم وصاحب شفاعتهم غيرفخر) (٢) ويقول (اناسيد الناس يوم القيمة) (٣) وكذا في الحديث السابق الذي ذكرفيه اعتذاراعاظم الانبياء عن الشفاعة ، وهذاالذي زعم الخصم تواضع النبي ص فيهمع موسى قدرواه القوم بقصة ظاهرة الكذب لانهم زعموافيها ان النبي ص انكرعلي من فضله على موسى وانه اظهر بمحضر اليهودي الشك في فضله على موسى مستندا الى انهينفخ في الصور وانه اولمن يبعث فاذا موسى آخذ بالعرش فلايدري النبي صاحوسب موسى بصعقته في الطورام بعث قبله وهذا اغراء لليهودي بالجهل حيث ادعى انالله اصطفى موسى على البشر فلايمكن ان يصدر من النبي س ، روى ذلك مسلم في باب فضائل موسى والبخاري في اول ابواب الخصومات بعد كتاب المساقاة وفي تفسير سورة الاعراف وفي كتاب بدء الخلق

⁽١) صحيح مسلم (كتاب الفضائل باب تفضيل نبيناس)

⁽۲) مسند احمدج٥ص ٣٧و ٣٨

⁽٣) مسند احمدج٥ص ٣٨٨

واما قوله(و قدذكر في هذاالحديث فضائل الانبياء) ففيهانالانعرف فضيلةذكرت فيه لابراهيم ولوط امالابراهيم فلانه لميشتمل بالنسبة اليه الاعلى اثبات الشك له فـــى الحشر ولااقل من دلالته على انهضعيف اليقين وذلك مباين للنبوة ومناف لقوله تعالمي (ولقدآنينا ابراهيم رشده من قبل) وقوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) و الحق انابراهيم علم يطلب الاطمئنان بالحشر بل بغيره اوطلب الاطمئنان بالحشرلقومه بان يكون خطابه مع الله مجاراة الهم لطلبهم له كقول موسى رب ارني أنظر اليك ، واماعدم اشتماله على فضيلة للوط فلان قول النبي (و برحمالله لوطالقد كان بأوى الى ركن شديد) ظاهر في التعريض بلوط حيث قال لوان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد فان قول لوط يدل على انه لم بأوالي ركن شديد لمكان (لو)فعر من به النبي من بانه كادب لانه آوى او بانه ضعيف القلب لا يرى الركن الشديدركنا شديدا وكلاهملام لافضيلة ، ومن المضحك ان الخصم استدل على ايوانه الى ركن شديد بقوله في الآية آوي الى ركن شديد مع ان معناها لوآوي واي عيب يريد الخصم ان يشتمل عليه الحديثا كثرمن الضعف الذي زعمه وهومناف للامامة فضلاعن النبوة حتى ان الخصم بنفسه حكم في مبحث الامامة بانه يشترط في الامام ان يكون شجاعا قوى القلب فكيف يجوزانبات الضعف للنبي وكيف يصح الحديث الدال على ذلك و الحق ان ذلك القول من لولَّ ع لم يكن عن ضعف منه وانما قاله لأن نظر الناس الى القوة التي يشاهدونهالا الى الله تعالى فخاطبهم على حسب عقولهم اولانه قال ذلك استفزازاً لعشيرتمواستنصاراً بهم على الحق.

قال المصنفقدس اللهروحه

وفى الصحيحين قال (بينما الحبشة يلمبون عندالنبي صبحرابهم دخل عمرفاً هوى الى الحصبا، فحصبهم بهافقال له رسول الله صدعهم ياعمر) وروى الغزالي فى احيا، علوم الدين (ان النبي صكان جالما وعنده جواريفنين ويلمبن فجا، عمر فحاستأذن فقال النبي صلحوار اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الفنا، فقلن يارسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغنا، ، قال هذا وجل لا يؤثر سماع الباطل) كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك

عن النبي ص ايرى عمر اشرف من النبي ص حيث لايؤ ترسماع الباطل و النبي ص يؤثره وقال الفضل

امالعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم عيد وقد ذكرنا أنه يجوز اللهويوم العيد بالانفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب و فيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليمه والقائه في الحرب و كل ماكان من امر الحرب فلا باس بمو يمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبي م واماماروى عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا اوفي ايام الاعباد وكان النبي مس يسمعه لضرورة التشريع حتى بعلم ان اللهو ليس بحرام وربماكان عمر يمتنع منهو مكنه على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كماذ كر نالضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر أشرف من النبي وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة .

واقول

دعواه ان ذلك اللعب كانبوم عيد رجم بالغيب ومجرد ورود بعض اخبارهم فى وقوع لعبيوم عيد لايقتضى ان يكون هذا اللقب كذلك ومن نظر الى اخبارهم الكثيرة فى وقوع اللعب عندالنبى مع عدم تعيين وقت علم انه لم يختص بوقت على انك عرفت حال مااستدلوا به لحلية اللهوفى العيد ، والها تعليله لحلية اللعب فى الحراب بنفعه فى الحرب والاباس به فدعوى مجردة عن دليل.

واهاعدره بان عمر لايعلم فمستلزم لان بكون عمر بحصبه للحبشة بمحضر النبي ص مقدما بين يدى الشور سوله وهو ممانهي الشعنه في كتابه العزيز (۱) ومن اظرف الامور انه كلماوردت رواية تتضمن مثل ذلك يكون محملها عندالخصم جهل عمر وتعليم النبي ص اياه فهلاعلم جواز اللموفي العيدمن اول مرة اواما جوابه عن رواية الغزالي باله يمكن حملها على جواز اللعب مطلقا ففيه انه لا يصح معارضة السنة للكتاب المجيد بنحو المباينة فكيف يحلل اللهو بها مطلقا وقد حرمه الكتاب كذلك.

واها دعوى السماع لضرورة التشريع فقد عرفت مافيهامر. منع الضرورة لعدم النحصار طريق التشريع بالسماع وكيف يسمعه النبيص و الاولى ترك السماع بـاقرار (١) وذلك قوله تنالى (لا تقدموا بين بدىالله ورسوله) العجرات الاية ١

الخصم ايحتمل ان يمتنع عمر منه و يمكنه النبى ص من الامتناع و لا يمتنع عنه بنف الطاهرة ولمعنه مندوحة بالتشريع القولى ولوتوقف تشريع جواز المكروهات على فعل النبى ص لهاللزم النبى س ان يأتى بكل مكروه كمايلزم انيانى بكل محرم ابيح للضرورة كشرب الخمر فيضطره الله سبحانه اليه فيشربه تشريعاله ولم يقل به مسلم، ولوسلم حاجة النبى س للى السماع للتشريع كفى سماعه اول مرة فما باله يقول عدن اذاخر جعمروه بالباحل دليل منه الوقايع الكثيرة كماتفيده اخبارهم ، ثم ان تعبير النبى ص عن اللهو بالباحل دليل على انه حرام لا مكروه فان المكروه لا يسمى باطلا فيلزم ان يكون النبى ص عند النبى ص عند القوم مرتكبا للحرام والباطل دون عمر وكذا عندعمر نفسه فيكون افضل من النبى ص وعلى الاسلام السلام السلام الم

وقريب من رواية الغزالى مارواه احمد عن الاسود بن سريع (١) قال اتيت النبى س فقلت بارسول الله انى قدحمدت ربى بمحامد ومدح و اياك قال هات ماحمدت به ربك قال فجملت انشده فجاء رجل أدام فاستاذن فقال النبى س بين بين قال فتكلم ساعة نم خرج فجعلت انشده ثم جاء فاستاذن فقال النبى س بين بين ففعل ذلك مرتين او ثلاث فقلت يارسول الله من الذى استنصتنى له قال عمر بن الخطاب هذار جل لا يحب الباطل وقال المصنف رفع الله در جته

وفى الجمع بين الصحيحين عن ابى هريرة «قال اقيمت الصلاة و عدات المغوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله صفخرج الينا رسول الله صفخرج الينا رسول الله عن مصلاه ذكر انه جنب فقال لنامكانكم فلبثناعلى هيئتنا قياما فاغتسل ثم خرج اليناور اسه يقطر فكبر وصلينا فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر الصلاة و يقوم فى السف وهو جنب وهلهذا الامن التقصير فى عبادة ربهو عدم المسارعة اليها و قدق ال تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات) فاى مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبى س، وفى الجمع بين الصحيحين عن ابى هربرة قال صلى بنارسول الله صاحدى صلاتى الهشى واكثر ظنى انها المصر ركعتين نمسلم ثمقام الى خشبة فى مقدمة المسجد فوضع يده عليها وفيهم ابوبكر وعمر فها باه ان يكلماه وخرج سرعان الناس فضج الناس

و قالوا اقصرت الصلاة ورجل يدعى ذواليدين قال يانبى التنسيت امتصرت الصلاة فقال لمانس ولم نقصر قالبلىقد نسيت قالصدق ذواليدين فقام فصلى ركمتين ثم سلم) فلينظر الماقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله س وكيف يجوز منه ان يقول مانسيت فان هذا سهوفى سهو ومن يعلم الابابكر وعمر حفظامانسى رسول الله مع انهمالم يذكرا ذلك للنبى من.

وقال الفضل

قدم فيماسبق جواز السهوو النسيان على الانبياء لانهم بشرسيما اذاكان السهو موجبا للتشريع فانالتشريع في الاعمال الفعلية آكدوا ثبتمن الاقوال فماذكر منحديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذاتذكر ولهذا ترجم البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله "باب من تذكر انه جنب رجع فاغتسل) و لايلز ممن هذا نقص وماذكر من سهورسول الله منى الصلاة فهوسهو يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في انناء الصلاة وكذا الكلام القليل والعجب انهقال كيف يجوزان يحفظ ابو بكر وعمر مانسي رسول الله م واى عجب في هذا فان الامام كثيرا ما سهو والمامومون لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الاترهات وحز خرفات.

و اقول

بينا فيماسبق امتناع وقوع السهومن النبي في العبادة وبطلان التشريع بالافعال الموجبة لنقسه كمافي المقام فان سهوه عن الغسل حتى يشارف على الدخول في الموجبة لنقسه كمافي المقام اذهو خلاف المحافظة على العبادة والسبق الى الخير ومناف لماحث به على كثرة تلاوة القرآن التي تكره من الجنب بل تحرم اذاكان من العزائم على انه معرض لنزول الملائكة عليه و الملائكة لاتدخل بيتافيه جنب كما استفاض في اخبارهم فكيف يؤخر غسله هذا الناخير حتى ينسى ، و إيضا قد تظافرت الاخبار كماسبق بانه تنام عيناه ولاينام قلبه فكيف ينام عن عبادة ربه وهو يقظان ولايمكن ان يسهيه الله طلبا للتشريع فان نبيه اشرف عنده من ان يجعله عرضة للنقص ومحلاللانتقاد بامرعته مندوحة وهي التشريع بالقول، ودعوى ان التشريع بالاعمال الفعلية

آكد لانعرف وجههابلالاً مربالمكس لان الفعل يحتمل خصوصية النبى بخلاف القول العام، ولو تنزلنا عن هذاكله فلانتصورحاجة للتشريع في امر الغسل لان الواجب الموقت الذى لم يفت وقته او غير الموقت لابحتاج الى التشريع بعد النسيان لكفاية الامر الاول في لزوم الانيان به .

هذا ولأيخفي ان حديث الجنابة الذي ذكره المصنف ره لم يصرح بان النبي ص ذكرالجنابة بعدالدخول فيالصلاة ولكن حديثاحمد(١) عنابي هريرة صرح بعقال ان النبيص خرجالي الصلاة فلماكبرانصرف واومأاليهماي كما انتم نمخرج فاغتسل ثم جاء وراسه يقطر فصلى بهم فلما صلى قال انى كنت جنبا فنسيت ان اغتسل، وكذاحدبث احمد عن على ع (٢) قال «صلى بنارسولاللهُص يوما فانصرف ثم جاء وراسه يقطرماء فصلى بنا نم قال اني صليت بكم آنفاوانا جنب فمن اصابه مثل الذي اصابني اووجد رز"ا في بطنه فليصنع مثل ماصنعت » ومثله في كنز العمال (ج٤ص٢٢٣) عن الطبر اني ونقل في الكنز ايضا في صفحة قبل الصفحة المذكورة عن ابن عساكرعن ابي بكرة «ان النبي ص كبرفيي صلاة الفجر ثم اومأً اليهم ثم انطلق فاغتسل فجاء و راسه يقطر فصلى بهم و نحوه في موطا مالك نحت عنوان اعادة الجنب الصلاة وغسله اذا صلى ولم يذكر اليغير ذلكمن اخبارهم وهي بظاهرها باطلة لافادتها انهم لم ينقضوا صلاتهم وانموها مع النبيء بعد مااغتسل وصلمي وهذا ضروري البطلان للفصل الطويل الواقع فياثنا. صلاتهم ، ولان الجماعة لاتنعقدمع سبق المأمومين بتكبيرة الافنتاح فنزبد احاديث نسيان النبي ص للجنابــة اشكالا فوق اشكال، فانضح انهاكاذبة على سيدالمرسلين كماكذبت بمثله على سيدالوصيين روى في الكنز (ج٤ص٣٤٣) ﴿إن اميرالمؤ منين ع صلى بالناس جنبا فامرهم بالاعادة ٢ وكيف لايكذب هذا الخبرومن المعلوم من مذهب اهلاالبيت ع عدم اعادة المأمومين اذاكان الامام جنبا ولعل الداعي الى كذب القوم على النبي ص ووصيه ع هو المحافظة على شؤن اشياخهم فقد روى في الكنز قبل الحديث الأخير بقليل "ان عمر صلى بالناس الصبح جنبا وانه صلى بهم ركمتين بغير طهارة، وروى ايضا «ان عثمان صلى بالناس جنبا الكن

١ المسند ج٢ ص٤٤٨

٧- المسندج ١ ص٩٩

زعم عثمان آنه لم يعلم بالجنابة

ثم انه بما ذكرنا هنا وفيما سبق تعلم النظر فيما اجاب به الخصم عن حديث سهوالنبي ص في الصلاة وعن السهو في السهو، وليس الداعي لهم ايضا الى هذا الكنب على النبي س الا دفع النقص عن اوليائهم حيث تكررمنهم ذلك، حتى روى في الكنز (ج٤ ص ٢١٣) • ان عمرصلى بالناس المغرب ولم يقرأ شيئا حتى سلم فلما فرغ قيل لمه فاعتذر باني جهزت عيراً الى الشأم وجعلت أنقلها منقلة منقلة حتى قدمت الشام فبعتها واقتابها واحلاسها واحمالها، فليت شعرى اى عبادة هذه واى اقبال على الله تعالى معهذه التمنيات والوساوس الشيطانية ، وروى في الكنز ايضا بعد الحديث المذكور وأن عمر صلى بالناس العشاء الآخرة فلم يقرأ بها فاعتذر باني سهوت جهزت عيراً من الشام حتى قدمت المدينة فأمر المؤذن فاقام الصلاة ثم عانوصلى بالناس العشاء، وهذا من البهل لان نسيان القراءة لا يوجب الاعادة الى غير ذلك مما روره عن اشياخهم من المهو و الاعراض عن الصلاة حتى روى البخارى في باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة عن عمر انه قال انى لاجهز جيشي وانا في الصلاة .

واما قوله (شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناه الصلاة) ففيه ان المشى الى الخشبة ليس ممايتعلق بها وكذا الدخول الى الحجرة والخروج منها كما في حديث مسلم بل الدخول والخروج مستلزمان للانحراف عن القبلة ولو السي المغرب والمشرق لان بيت النبي مس في بسار المسجد ومثل هذا الانحراف مبطل المسلاة وان وقع سهوا على ان تلك الافعال كثيرة عرفا والكثير مبطل للصلاة عند جمهورهم كما نقله السيد السعيد ره عن كتاب الينابيع وشرحها و نقل عنمه ان الخطوات الثلاث المتوالية من الكثير، هذا مضافا الى ان عادة النبي من المكث بعد الصلاة الى ان تنصرف النساء ويدخلن بيوتهن كما رواه البخارى في او اخر كتاب الاذان في باب مكث الامام في مصلاه بعد الصلاة ، وهذا موجب للفصل الطويل بين اجزاء الصلاة مضافا الى الفصل الحاصل من المكاثم والدخول والخروج وغيرها فتتغير هيئة الصلاة فتبطل .

وامامازعمه منتشريع النبى للكلام القليل في انناء الصلاة ففيه ان السلام الواقع على الركتين مع الكلام المتكرو من النبي س من الكثير عرفا فيبطل الصلاة وان وقع سهوا

عنها على ان بعض ماروره من كالامه صكان من الكلام الهمدى فيبطل الصلاة وان قل ، روى الحاكم (۱) «ان النبى صسها فى المغرب فسلم فى ركمتين فامر بالاف قام الصلاة تماتم تلك الركعة ، ونحوه فى كنز العمال (ج٤ص ٢١) عنابن ابى شيبة ، فان امر النبى صلال بلال بالاقامة بمدماتبين له السهو كلام عمدى ، وروى فى الكنز قبل الحديث المذكور بقليل عن الدارقطنى وعبد الرزاق « ان النبى صبعد ماقال اصدق ذو اليدين وقال الناس نمم قال حى على الفلاح حى على الفلاح قدقامت الصلاة تم صلى بهم ، فان اقامة النبى صبعد انكشاف السهوله كلام عمدى وهو مبطل للصلاة بالسنة والاجماع، كما انه بمقتضى اخبارهم ان الناس ايضا سلموا على ركمتين وصدرت منهم الافعال والاقوال الكثيرة عمدا الميان ولم ينقل شى، من ذلك بل نقلوا فى بعض اخبارهم ان احدامنهم سجد ، وهذا من البيان ولم ينقل الله عن من ذلك بل نقلوا فى بعض اخبارهم انده ص اتم بهم الناقس فقط حتى انهم لم ينقلوا انه امرهم بسجود السهومثله او ان احدامنهم سجد ، وهذا من شواهد الكذب وان قصد الرواة مجرد نسبة السهوالى النبى ص دفعا للطعن عن انفسهم وارضاء لا ثمة جماعاتهم كما يعرفه من سبرأحوالهم .

واما قوله (والمجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابوبكر وعمر) فنيه ان المصنف لم ينكر على حفظهما بل على من روى حفظهما واثبته لهما والحال انهما لم يذكر اذلك للنبي صفان قول الراوى فهاباه ان يكلماه دال على انهما حافظان لمانسيه النبي صومنعتهما للنبي صبان قول الراوى فهاباه ان يكلماه دال على انهما حافظان لمانسيه النبي صومنعتهما حين سبوه له ، وهذا أمر تشهد الضرورة بكذبه اذكيف يترك عمر بيانه له لو كان بحضرته ومعارضته له في الصلاة على ابن أبي أبي وجرأته عليه يوم الحديبية وقوله في وجهه المبارك ان النبي ليهجرفان من يواجهه بالهجر لايهاب من مواجهته بالسهو ، وكذلك ابوبكرفانه قدمارى عمر في تأمير الاقرع بن حابس حتى ارتفعت اصواتهما بحضرة النبي صولا وقد زعموا انه اخذ بيدا لنبي صوقال له حسبك فقد الحجت على ربك لما ناشدالنبي وبه عهده يوم بدر ، ولممرى لو كان لقصة سهو النبي ص اصل لكان ابوبكر وعمر اول من يلاقيه بهاكما هوظاهر لكل منصف .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفى الصحيحين عن عبدالله بن عمرانه كان يحدث عن رسول الله ص انه دعازيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل أن ينزل الوحى على رسول الله ص فقدم اليه رسول الله ص سفرة فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال انى لاآكل ما تذبحون على انصابكم ولا آكل ممالم يذكر اسمالله عليه فلينظر العاقل هل يجوزله ان ينسب ننيه الى عبادة الاصنام و الذبح على الانصاب ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب الله تعالى نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة.

وقال الفضل

منغرائب مايستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والونوق علسى نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهوالطعن فى رواية الصحاح وماذكر تمامه ، وتمام الحديث «ان رسول الله سلقال زيد بن عمرو بن نغيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من ذبيحتهم وممالم يذكر اسم الله عليه فأكلامها وهذا الرجل لم يذكرهذه التتمة ليتكمن من الطعن فى الرواية نسال الله العصمة من التعصب فانه بئس الضجيع .

واقول

قدراجعنا صحيح البخارى فوجدنا الحديث إثرابواب المناقب وفي باب ماذبح على النصب والاصنام من كتاب الذبائح و ماراينا الهذه النتمة اثراً وقد رواه احمد في مسنده (ج٢ص ٢٩ و٩٠ (١٢٧)ولم يذكر ماأضافه الخصم، وليست هذه اول كلمة وضعها بل سبق له مثلها قريبا في روايات اللهووسيأتي له امثالها، ولاعجب فانها سنة لهم في غالب اخبارهم ومنها اصل هذا الحديث ولكنى اعجب من ارعاده وابراقه وسؤاله العصمة عن التعصب ونسبته الى المصنف عدم الامانة وكأنه يريد بذلك ان يدعوقومه الى اضافة هذه النتمة

قال المصنف قدس الله روحه

وفى الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال • كنت معالنبي من فانتهى الى سباطة قوم فبال قاتمافتنحيت فقال ادنه فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه • فكيف

يجوزان ينسب الى رسول الله صالبول قائما مع ان اردل الناس او نسب هذا اليه تبرأ منه ثم المسح على الخفين والله تعالى يقول (وارجلكم) فانظروا الى هؤلاء القدوم كيف جوزوا الخطأو الغلط على الانبياءوان النبي يجوزان يسرق درهما وبكذب في اخس الاثبياء واحقرها وقال الفضل

اختلف في جواز البول قائما فالذي يجوزه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباه ان البول قائماراي منقصة البول قائمالية والمخصر فالنبي صعمل حكذا ليشرع جواز البول قائماراي منقصة يتصور من البول قائما سيما اذاكان متضمنا للتشريع وطلب الدنومن حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول قائما بقرب من الناس بخلاف الغائط لفلظته ولهذاكان يبعد من الناس في الغائط دون البول، و اما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من المالسنة كما سياتي في مباحث الفقه والله اعلم ، ثم ماذكر انهم جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء والنبي يجوزان يسرق درهما فقدذكر ناان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة.

واقول

يدل على كذب الحديث امور (الاول) ماروا احمد في مسنده عن عائشة (ج٥ ٣٠٥ و ٢ ١٣٥ و ٢ ١ ١٣٥ و ٢ ١ ١ قائما فلا تصدقه ما بال رسوالة ص قائما منذا نزل عليه القرآن) و نحوه في كتاب الطهارة من مستدك الحاكم (ج١ ٥ ١ ١٨) وصححه هو والذهبي في التلخيص على شرط البخارى ومسلم (الثاني) ما نقله البغوى في باب أدب الخلاء من مصابيحه عن الحسان عن عمر قال رآني النبي س ابول قائما فقال ياعمر لا تبل قائما (الثالث) ان البول قائما بستلزم بحسب العادة وصوله الى البائل ولاسيما عند قرب انقطاعه ولاريب ان النبي س اولى نتجنب موارد احتمال الاصابة فضلا عن موارد القطع العادى كيف وقدروى مسلم في آخر كتاب الطهارة (ان النبي س مربقبرين فقال الما انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشى بالنميمة و كان الآخر الما انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشى بالنميمة و كان الآخر الدالخلاء عن الحسان «ان النبي س اراد كثيرة من صحيح البخارى ، و نقل البغوى في باب ادب الخلاء عن الحسان «ان النبي س اراد ان ببول فاتي ده في اصل جدار فبال تم قال ادب الخلاء عن الحسان «ان النبي س اراد ان ببول فاتي ده شما من اخبارنا كيف

نصدقهم على النبي س انه بال قائما ولاسيما مع دعوى طلب دنوحذيفة منه وهـو مناف للحياء وسنته فانه كان يبعد المذهب ولم يرعلى بول او غائط و دعوى التشريع واضحة البطلان اذليس لاباحة البول قائما بقرب الناس من الاهمية مايحتاج الى النشريع بالفعل وقدكان التشريع بالفول ممكنا واظهربيانا وليس البول قائما في الجواز الاكالتنوط قائما وارسال الربح جالسابين الناس فهل ترى يحسن فعلهما للتشريع .

واما قولهواى منقصة تتصور من البول فائما فمن مكابرة الضرورة ولكن يحق له نفى المنقصة فقد كان امامهم عمريفعل ذلك كماعرفت وكذلك ابنه عبدالله روى مالك فى موطأه تحت عنوان (ماجاه فى البول قائما) عن عبدالله بن دينار قال (رايت عبدالله بن عمر يبول قائما) وعن النووى (ان عمر كان يقول البول قائما احصن للدبر) ولعله لهذه الحكمة كان يفعله ويفعله اصحابه.

واما ماذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط افتراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم في عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيما يبلغونه عن الله تعالى فاذا جاز الخطأ في التبليغ ففي العمل اولى ولذا اجازوا سهو النبي في الصلاة فكما يجوزان يصلى الظهر ركعتين سهوا وخطأ فليجزان يخطأ في مسح الخف و المطلوب المسح على الرجل.

واما انكاره لتجويز سرقة الدرهم على الانبياء فمبنى على انها من الصفائر الدالــة على الخسة وهو من محدثات بعض المتاخرين منهم كصاحب المواقف وقدذهبوا اليه مع مخالفته لةواعدهم فرارا من بعض الشناعات

تتعة

(الاحاديث الموضوعة في توهين الانبياء والخالق)

تشتمل على اخبارلهم معتبرة عندهم نسبوا فيها الانبياء عليهم الصلاة والسلام الي مالا يلمق (فمنها) مارواه البخاري في اول حجيحه ومسلم في باب بده الوحي من كتاب الايمان عن عائشة قالت في اننا، حديثها احتى فاجأه الوحى وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ماانا بقارى. قال فأخذني فغطني حتى بلغ منى الجهدثم ارسلني فقالاقرآ فقلت ماانا بقارىء فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم ارسلني فقال افرأ فقلت ماانا بقاري فاخذني فغطني الثالثة ثمارسلني فقال (اقرأ باسمربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم)، فرجع بها رسولالله يرجف فؤاده فـدخل على خديجة ، فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة واخبر ها الخبر لقد خشيت على نفسى ، فقالت خديجة كلا! مايخزيك الله ابدأ إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرىء الضيف وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى انت بهورقة بننوفلبن اسدبن عبدالعزى بن عم خديجةوكان|مرأ قدتنصر في الجاهلية وكان بكتب الكتاب العبراني وكان شيخاكبيرا قدعمي، فقالت اله خديجة يا ابنء اسمع من ابن اخيك فقال له ورقة يــ ابن اخيمادا ترى فاخبر. رسول اللهُص خبرهاراي، فقال لهورقة هذاالناموس الذي نزلالله على موسى الحديث ورواء البخاري الضافي بالتعمير بعد ابواب كتاب الجيل وزاد فيه قوله «وفتر الوحمي فترة حتى حزن النبيرس فيما بلغنا حزنا غدامنه مراراً كي يتردي من رؤس شواهق الجبال فكلما اوفي بذروة جبل لكي بلقيمنه نفسه تبدىله جبرئيل فقال يامحمدانك رسول اللهحقا فيسكن لذلك حأشه وتقر نفسه فاذا طالت عليه فترة الوحي غدالمثل ذلك فاذا اوفي بذروة جبل تمدى له حمر عمل فقالله مثل ذلك، ورواه احمد في مسنده في مقامات عديدة وفي بعضها ان النبي ص قال لخديجة (خشيت ان يكون بيجنن) وروى ابن الاثير في كامله نحو ماسبق (ج٢ص٢١) وزاد فيه وقالت خديجة لرسولالله فيماتثبته فيما اكرمه الله به

من نبوته بالبن عما تستطيع ان تخبرنى بصاحبك هذا الذى ياتيك اذا جاءك قال نعم فجاءه جبر ثيل فاعلمها فقالت قم فاجلس على فخذر اليسرى فقام فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم فتحسرت قالت عمارها ورسول الله في حجرها ثم قالت هل تراه قال لاقالت يا ابن عما ثبت وابشر فوالة انه ملك وماهو بشيطان ورواه الطبرى ايضافي تاريخه مع هذر كثير ورواه في الاستيعاب بترجمة خديجة.

وهذاالحديث احق بان يجعل مسخرة للناظر بن لارواية للراوين وذلك لامور (الاول) انه كيف يقول النبي صمر اراماانا بقارىء ويتحمل المشاق، ولم يسال جبر ئيل عماير ادفر اءنه وهل هومن كتاب اوغيره فلغل له باحدالوجوه علما اوعنرا ، ثم كيف يجوز لجبرئيل ايذاء النبي ص وترويعه وهويراه عاجز اعن انبان ماامره به فهل جاء معنفا اومعلما ،وليت شعرى مال سوالله ص يستسلم بين يديه مرارا ويرجف فؤاده المتكن له عند القوم شجاعة موسى فيلطم جبر تيل كمالطم موسى ملك الموت (الثاني) انه لا يمكن ان يجهل رسول التُصانه رسولالله وقدعلم برسالته تبلوقتها الكهان والرهبان ولوجهل بهالكان غيره ادلي بالجهل يهافي تلك الحال فيلغو فيها ارساله إيجوز ان ببعث الله من لا يدري برسالة نفسه ولا يعلم ماهو، وهوسيحانه قدبعث عيسي وهو في المهد وعرفه انهنبيه وانطقه برسالته ولاادري اينوة لمن يخشي على نفسه من رسولالله اليه واي رسالة لمن يحققها بقول نصراني ويتعرفها بقول امراة حتى تثبته عليها بذلك الطريق الوحشي، ولعمري إن امرأة تثبت نبيا على نبوته وتعلمه بها لاحق منه بالنموة ، وعلى ذلك بكون ورقة وخديجة اول الناس اسازها والسابقين فيه حتى على رسول الله صوهذا بالخرافات والكفراشبه (الثالث) انه كيف يريد النبيص القاء فيهوجن شواهق الجبال وهوفعل مولاعقلله وقد حرمه الشرع كتاباوسنة حتى والمعالمة الكالم الله عن النبي من الله عن الما من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يردى في نار جهنم خالدامخلدا فيها، فياحسر قلسيد النسين ص ويالسفاعلي شأنه من شانئيه مرة ينسبونه الىالهجر في القول ومرة الى الهجر فيي العمل لعمر الله لقد فضحنا هؤلاء المتسمون المسلمين عند الملل الخارجة فياهل ترى اذا جاء الرجل منهم رفتح

۱ ـ السند ج ٢س٢٥٤ و ٢٥٥ و ٤٧٨ و ٨٨٨

اصح كتاب بعد كتاب الله بزعم جمهور من يدعى الاسلام ونظرالى اول صفحة منه وراى فيها هذه الخرافةوالشناعة كيف يقع فى ذهنه الاسلام وفى اى محل يجمل النبى الاطب من الصدق والمعرفة والعقل .

ومما يكذب هذا الحديث مارواه البخارى في نفسير سورة المدنرعن ابي سلمة «قال سألت جابر بن عبدالله أى القرآن انزل اول فقال يأيها المدنر فقلت انبثت انه (اقر اباسم ربك الذي خلق) فقال لا اخبرك الابما قال رسول الله صقال رسول الله كنت في حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادى فنوديت فنظرت امامي و خلفي وعن يميني وعن شمالي فاذا هو جالس على عرش بين السماء والارض فاتيت خديجة فقلت دنروني وصبوا على ماء بارداو انزل يأيها المدثر قم فانذر وربك فكبر) فانه صريح في تكذيب الحديث السابق المبنى على ان اول آية نزلت قوله تعالى اقرأباسم ربك وقد يقال ان الحديثين متكاذبان فيلغيان وهما باللغوم تشابهان.

و (من الاخبار) التي نسبوا الانبيا فيها الى مالا يليق مارواه مسلم في كتاب الفضائل في (باب وجوب امتثال ماقاله شرعا دون ماذكره من معائش الدنيا على سبيل الرأى) ورواه احمد (١) عن عائشة قالت (ان النبي سسمع اصوانا فقال ماهذه الاصوات قالوا النخل يؤبروله فقال لولم يفعلوا لصلح وفي رواية كان خيرا فلم يؤبروا عامئذ فصار شيها فذكروا ذلك للنبي س فقال اذاكان شيء من امر دنياكم فشأنكم به واذاكان شيء من امر دينكم فالى ") فليت شعرى كيف لايعلم رسول الله س ان النخل لايصلح بغير تأبير وهوفي محل النخل فعلا وفي قربه سابقا وقد قارب عمره الستين او تجاوز ولو فرض انه لايعلم فكيف يقول لولم يؤبروا الملحاوكان خير افيكذب حاشاه من غير روية ويرسل من غير سد وهل يوثق به بعد هذا اويسترشد برأيه في الامور العامة ومصادر الزعامة ، ولو سب سد وهل يوثق به بعد هذا اويسترشد واعجوبة لمن عقل فكيف ينسب الى سيدالنبير نالعالم باسرار الاشياء المعلم من رب الارض و السماء الذي لا ينطق الاعن وحي ولم يعط مثله احد جوامم الكلم .

۱_ السند ج٦س١٢٣

و(منها) مارواه البخارى في كتاب الدعوات في باب قول الله تعالى (وصل عليهم) عن عائمة قالت (سمع النبي سر جلاية رأ في المسجد فقال رحمه الله للهذا ذكر ني كذا وكذا آية اسقطتها في سورة كذا وكذا) ورواه مسلم بهذا اللفظ و بلفظ انسيتها بدل اسقطتها في باب الامر بتعهد القرآن من ابواب فضائل القرآن، ورواه ابوداود في اول كتاب الحروف والقراءة من سننه عن عائمة ايضا بلفظ كأين من آية اذكر نبها الليلة كتاب الحروف والقراءة من سننه عن عائمة ايضا بلفظ كأين من آية اذكر نبها الليلة المنت قداسقطتها ، وهذامن اكذب الاحاديث لقوله سبحانه (سنقرئك فلاتنسي) ولانه ابلغ الامور نقصا بالنبي لان من ينسى ماارسل بهوماهو معجزة له لم يكن محل الوثوق والاعتماد في التبليغ فلايصلح للرسالة وروى مسلم في الباب المذكور ان النبي س قال بئسما لاحدهم ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بئسما للرجل ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بئسما للرجل ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بئسما للرجل ان يقول نسيت آية كيت وكيت وكيت والله يتروكيت وانسيت آية كيت وكيت وكيت وانسيت آية كيت وكيت وكيت وانسيت آية كيت وكيت ويتصف به .

و(منها) مارواه مسلم في (باب قضاء الصلاة) آخر كتاب المساجد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لنوم النبي صعن صلاة الصبح حتى أيقظه و اصحابه حرّ الشمس وفي بعضها كان ابوبكر اول من استيقظ ثماستيقظ عمر فقام عند نبي الله فجعل يكبر و يرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ رسول الله س ، وروى البخارى نحوذلك في كتاب التيمم في (باب العميد الطيب وضوع المسلم) وفي كتاب الصلاة في (باب الأذان بعد دهاب الوقت) ، فما درى أأصد قن نوم النبي صعن عبادة ربه الواجبة وقد كان تنام عيناه ولا ينام قلبه ام اصدق ثقل فما درى أحدى يعتاج الى ان يرفع عمر صوته بالتكبير عنده ام اصدق نوم الجيش كله بلاحارس وهوممالم يتفق ، وروى البخارى في اثناء ابواب التقسير في (باب الخيش كله بلاحارس وهوممالم يتفق ، وروى البخارى في اثناء ابواب التقسير في (باب الخائل ولم يصل بال الشيطان في اذنه) و في كتاب بدء الخلق في (باب صفة الميس وجنوده) انه ذكر عند النبي ص رجل نام ليلم حتى اصبح ققال (ذاك رجل بال الشيطان في اذنه) ورواه مسلم في (باب الحث على صلاة الوقت) من كتاب صلاة المسافرين، فهل يجوز عند القوم ان يفعل الشيطان ذلك بنبيهم قبح الله آراء هم.

و(منها) مارواه البخاري في بابين من أواخر كتاب المواقيت وفي (باب قول الرجل ماصلينا) من كتاب الاذان وفي اواخر كتاب الجمعة (ان عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعدماغر بت الشمس فجعل يسب كفار قريش قال يارسول الله ماكدت اصلى العصر حتى كادت الشمس تغرب قال النبى ص ماصليتها فقمنا الى ضجنان فتوضاً للصلاة و توضاالها فصلى العصر بعدماغربت الشمس تمصلى بعدها المغرب) ورواه مسلم في (باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر) من كتاب المساجد، وهذا الحديث اسوأمن الحديث الذي قبله لان ترك الصلاة في اليقظة اعظم من تركها للنوم فلوفرض صدق هذا الحديث الذي همعن صلاتهم ساهون) الخبر كان النبي ص مصداقا لقوله تعالى (ويل للمصلين الذين همعن صلاتهم ساهون) وكذلك المسلمون جميعا سوى عمر، وكان النبي ص مخالفا لا مرالله بالسبق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة، ولماحث عليههو بنفسه من الصلاة في اول وقتها ، وليتشعرى كيف نسيها يوم الخندق ولاحرب وهولم ينسها في سائر المشاهد عند تقابل الصفوف وتلاقى السيوف ولاادرى كيف عمر النسيان المسلمين جميعا غير عمر ، فلاربب ان استثناء عمر هوالداعى لوضع هذا الحديث و توهين مقام الرسالة كماان ذكره وذكر صاحبه بطرف فضيلة هوالداعى لوضع الحديث الذي قبله ،

و(منها) مارواه مسلم في كتاب البروالصلة و الآداب في (باب من لعنه النبي اوسبه او دعاعليه وليس هواهلا لذلك كان لهزكاة واجراور حمة) عن ابي هريرة قال قال رسول الله سنه انها انابشر فايمارجل من المسلمين سببته اولعنته اوجلدته فاجملها له زكاة ورحمة » وفي رواية • اللهم انمامحمد بشر يغضب كما يغضب البشر » وروي نعو ذلك عن عائشة وغيرها و كذارواه البخارى في (باب قول النبي صمن آذيته فاجمل ذلك له قربة اليك) من كتاب الدعوات واخرجه احمد (ج٢س٢ ٢٤٣) وهو كذب صربح و نقص في النبي ص كبير لانه مستلزم وحاشا النبي لفسقه لمارواه البخارى و مسلم في كتاب الإيمان ان النبي س قال (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) و كيف يلعن النبي س مسلما وهو يقول (لعن المؤمن كقتله) كمارواه مسلم في (باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه) من كتاب الإيمان ، و يقول (لا يكون اللمانون شفعاء ولاشهداء يوم القيمة) ويقول (لا ينبغي الصديق ان يكون المانا كمارواه ماسلم في (باب النبي عن لعن الدواب) من كتاب البر والصلة ،وروى مسلم في هذا الباب عن ابي هريرة (انه قيل يارسول الله ادع على المشركين قال اني لم ابعث لعانا وانما بعث رحمة و روى فيما يضا « انه سمع النبي ص في بعض المفاره المرأة لعنت ناقتها فقال خذو اماعليها ودعوها فانها ملمونة » وفي رواية « لاتصاحبنا السفاره امرأة لعنت ناقتها فقال خذو اماعليها ودعوها فانها ملمونة » وفي رواية « لاتصاحبنا السفاره امرأة لعنت ناقتها فقال خذو اماعليها ودعوها فانها ملمونة » وفي رواية « لاتصاحبنا السفاره امرأة لعنت ناقتها فقال خذو اماعليها ودعوها فانها ملمونة » وفي رواية « لاتصاحبنا

ناقة عليها لعنة ، مع انذلك ليس من اخلاقه ص فقد كان كما وصفه الله تمالى انكلهلى خلق عظيم فكيف يكون سى الخلق لهانا ، وروى البخارى في كتاب الآدب في (باب لم يكن النبى فاحشا و لالهانا كان بقول لم يكن النبى فاحشا و لالهانا كان بقول لاحدنا عندالمعتبة ماله ترب جبينه ، وروى في الباب عن عائشة وان يهوداانوا النبى صفقالوا السام عليكم فقالت عائشة عليكم ولعنة الله و غضب الله عليكم ، قال مهلا باعائشة عليك بالرفق و اياك والعنف و الفحش ، الحديث ، فكيف يكون سبابا للمؤمنين كأقل البشر، او كيف يجلد احداجورا ، وهو يقول (المسلم من سلم الناس من يده ولسانه) كما في اوائل صحيح البخارى ، نعمر بما يلعن بعض المنافقين و فراعنة الأمة الذين ينزون على منبره نزو القردة لكشف حقائقهم اذيعلم بابتلاء الامة بهم كبنى امية الشجرة الملمونة في المراقق لهن المنافق لي معوية بان لايشبع الله بطنه باعللا فعزاهم المنتفى عن نبيهم هايحق بشأنهم .

و(منها) مارواه احمد (١) عن عائمة ان يهودية قالت لها وقاك الله عذاب القبر قالت فدخل رسول الله على فقلت ها للقبر عذاب قبل يوم القيمة قال لاوعم ذلك قالت هذه يهودية قالت وقاك الله على فقلت ها لكذبت يهود وهم على الله أكذب لاعذاب دون يوم القيمة ممكث بعدذلك ما شاه الله أن يمكث فخرج ذات يوم نصف النهار مستملا بثو به محمرة عيناه و هوينادى باعلى صوته إيها الناس استميذوا بالله من عذاب القبر فان عذاب القبر فان عذاب القبر حق، وروى ايضا (٢) عن عائمة وقالت سألتها امراة يهودية فاعطتها فقالت لها اعاد ك القبر فانكرت عائمة ذلك فلمارأت النبي قالت لدفقال لا، قالت عائمة نم قال لنارسول الله سبعدذلك انه اوحى الى انكم تفتنون في قبوركم ، فهذا الحديث لوصدى لاقتضى ان يكون نفى النبي سلمذاب القبر كذبا وقولا بغير علم بل تقولا على الله تعفير بماهو نبى والله سبحانه يقول (و لو تقول علينا بعض الاقاريل لاخذ نامنه باليمين ثم لقطمناهنه الوتين) واقتضى ان يكون قوله كذبت يهود ظلمالهم

۱- المسندج٦ص٨١

٢- السند ج٢٥٨٨

وحيفا عليهم حمله عليه الهوى واللهسبحانه يقول (وماينطق عن الهوى ان هو الاوحى بوحى) فكيف جازلهؤ لاء القوم ان ينسبوا ذلك اليسيد النبيين.

و(منها) مارواه احمد(١) عن عائشة (قالت ارسلت ازواج النبي ص فاطمة فاستاذنت والنبي مع عائشة في مرطها فاذن لها فدخلت عليه فقالت يسارسول الله ان ازواجك ارسلنني اليك يسالنك العدل في ابنة ابي قحافة فقال النبي صاى بنية ألست تحيين ما احب فقالت بلى فقال احيى هذه لعائشة فقامت فاطمة وخرجت فجاءت ازواج النبي فحدثتهن بماقالت وبما قال لهافقلن لها ما اغنيت عنامنشيء فارجعي الى النبي صفقالت فاطمة والله لااكلمه فيها ابدا فارسل ازواج النبى زينب بنت جحش فاستاذنت فاذن لها فدخلت فقالت يا رسولالله ارسلنني اليك ازواجك يسألنك العدل في ابنة ابي قحافة قالت ثم وقعت بي زينب الحديث ، وروى ايضا(٢) ورواه مسلم في (باب فضل عائشة) وهودال على ان النبيص لم يعدل بين از واجهو كان يقدم عائشة عليهن حباً لها وهوخلاف ماامر الله تعالى به ، مع انه قدروى احمد (ج٢ص٣٤) عن ابي هربرة ان النبي صقال (من كانتله امرأتان يميللاحداهما على الأخرى جاء يوم القيمة واحد شتيه ساقط) ،ومثله في مسند احمد (ج٢ص٤٦) و نحوه في سنن ابي داود في (باب القسم بين النساء) من كتاب النكاح، وروى البغوى في (باب القسم) من كتاب النكاح من مصابيحه عن الحسان دان النبي صقال اذا كانت عندالرجل امراتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيمة و شقه ساقط ، وليت شعري اذا عجز عدل رسولالله عرس المساواة بين ازواجه انباعا لهواه فيعائشة فكيف يعدلبين الناس والدواعي لخلافالعدل فيهم اكثرواعظم، وماباله لم يتبعامرالله تعالى ـ حاشاه ـ اذيقول (وانخفتم انلاتعدلوا فواحدة) فلايتزوج غيرعائشة اويطلقمن عداهاويقيم معها في مرطها.

ولست اعجب من عائشة فى رواية مثل ذلك وهى لاتبالى بنقص النبى سلاظهار حبه لها ولكن العجب ممن يروى عنها ذلك ونحوه ولا يرعى حرمة سيد الرسل فكم رووا عنها من خرافات كثيرة متشدقين بها، مثل مارواه احمد (ج٦ص١٣٠) عن عائشة

١ - المسند ج٢ ص٨٨

٧- المسند ج٦ص١٥٠

«قالت كانت عندنا المسلمة فجاء النبي ص عند جنح الليل قالت فذكرت شيئا صنعه بيده وجعل لا يفطن لأمسلمة وجعلت اؤمى اليه حتى فطن قالت المسلمة الهكذا أماكات واحدة منا عندك الا في خلابة كما ارى وسبت عائشة وجعل النبي سينها هافتاً بى فقال النبي سسبها فسببتها فانطلقت المسلمة الى على وفاطمة فقالت ان عائشة سبتها و قالت لكم وقالت لكم، فقال على لفاطمة اذهبي فقولي ان عائشة قالت لناوقالت لنافذكرت ذلك له فقال لها النبي س انها حبة ابيك ورب الكعبة فرجعت الى على فذكرت له الذى قال لها، فقال أماكفاك الا ان قالت لنا عائشة وقالت لناحتى انتك فاطمة فقلت لها انها حبة ابيك ورب الكعبة في فذكرت له النها حبة ابيك ورب الكعبة في فذكرت له النبي س ولم تراع حرمته وانها ارادت الفتنة بينها وبين امير المؤمنين والزهراء عون النبي س ولم تراع حرمته وانها ارادت الفتنة بينها وبين امير المؤمنين والزهراء وان النبي س ولم تراع حرمته وانها ارادت الفتنة بينها وبين المير المؤمنين والزهراء كما عائشة بالنسبة الى أمير المؤمنين والزهراء فلم لم ينتصف من عائشة لاخيه و بضعته وان كانت كاذبة فلم لم يطب قلم يطب قليهما بتكذيب ام سلمة فهل اغفله عشقه لعائشة عن ذلك كما المدل بين نسائه وطاعة الله تعالى وعن فعل مالا يليق بشرفه وشأنه وليس هذا الخبر الامنوض المعنون المخشين فانالله وانا اليه راجعون.

وروى البخارى فى (باب قبول الهدية) من كتاب الهبة عن عاتشة (ان الناس كانوا يتحرون بهدايا هم يوم عاتشة يبتغون بذلك مرضاة النبي مى) ورواه مسلم عن عائشة فى باب فضلها ، وهواشبه بالخرافات اذكيف يجمل برسول الله مى ترك الانصاف بين ازواجه تبعا لهواه حتى اظهره للناس وعرفه العامة فطلبوا مرضاته فى مراعاة جانب عائشة فاشبه العشاق الوالهين لارسل الله رب العالمين فالله حسب من ينسب اليه هذه الاباطيل الكاذبة ورى احمد (١) عن عائشة وقالت خرج رسول الله مى فلماكنا بالحران من فا وانا على جمل وكان آخر العهد منهم وانااسمع صوت النبي مى وهوبين ظهرى ذالك السمر وهو يقول واعروساه الحديث

وروى عنها ايضا (٢) وقالت خرجت مع النبي ص في بعض اسفاره و اناجارية لم احمل اللحم و لم ابدن فقال للناس تقدموا فتقدموا اثم قال لي تعالى حتى اسابقك فسابقته فسبقته فسكت

عنى حتى اذا حملت اللحمو بدنت ونسيت خرجت معه فى بعض اسفار مقال للناس تقدموا فقده وا ثم قال تمالى اسابقك فسابقته فسبقنى فجعل يضحك وهو يقول هذه بتلك ، فياعجباكيف يصنع رسول اللهذلك وهو الوقور الذى ضحكه التبسم وهوالحيى الذى كان اشدحياء من العذراء فى خدرها فهلا غلبه الحياء اوخاف ان يستخفه الناس اذيامرهم بالنقدم وهواميرهم وينفر دبزوجته ثم يسابقها ولايخشى من ناظر ينظر.

واعظم من ذلك هارواه احمد عنها (۱) قالت في حديث تزويجها بالنبى ص م ثم دخلت بي امي فاذار سول الله ص جالس على سرير في بيتنا وعنده رجال و نساه من الانصار فاجلستني في حجر و فو ثب الرجال والنساه و بني بي الحديث و هذا من اعجب الاحاديث و افظمها اذكيف لا يستنكر النبي ص هذا الفعل الخاسر الوحشي و لا تحمله الغيرة على اباء هذا الفعل الشنيع لعمر سيدالمرسلين لوكان له عند القوم حرمة و شأن لما استمعوا الى عائشة في نقل هذه الامورو تنافلتها افواههم و اقلامهم و لا يسع المقام استيفاء هذه الكذبات و الشناعات وربما تسمع بعضها فيما ياتي ان شاه الله تعالى .

ومن اخبارهم التي ذكرت في الانبياء مالايليق مارواه البخارى في (باب من اغتسل عرباناو حده) من كتاب الفسل عن ابي هريرة عن النبي صقال: الخانت بنواسر ائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى بعض و كان موسى يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فخرج موسى في أثره يقول نوبي ياحجر توبى ياحجر حتى نظرت بنواسر ائيل الى موسى فقالوا والله ما بموسى من بأس واخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا وقال ابوهريرة (والله انه لندب بالحجر ستة اوسبعة ضربالحجر) وروى نحوه ايضا في (كتاب بده الخلق) بعد حديث الخضر معموسى وروى نحوه مسلم في (فضائل موسى) وفي (باب تحريم النظر الى المورات) وقال فيه (حتى نظرت بنواسر ائيل الى سوأة موسى) ولاادرى من اى شيء اعجب امن وقال فيه (لتبرئة على الله باخر اجه الى الملاعرية عاديا المن خروج موسى فقومه بادى المورة الذبرئة على الله باخر اجه الى الملاعريا عاديا المن خروج موسى فقومه بادى المورة وقال الذبرئة على الله باخر اجه الى الملاعاريا عاديا المن خروج موسى فقومه بادى المورة الذبرئة

١- المسند ج٢٠٠٠

وارتكابه الحرام ام من تأديبه لما لايعقل اممن عدم تصور موسىع ان عدو الحجر انما هو من المرافة من مختصات ابى من المرافة من مختصات ابى هربرة بل يشاركه فيها كل راو لها ومصدق بها .

و(هنها) هارواه البخارى في (باب طلب الولدللجهاد) هن كتاب الجهاد والسيرعن ابيه هربرة عن رسول المقص قال قال سليمان بن داود لاطوفن الليلة على هائة اهر أقاو تسع وتسعين كلهن يأتى بفارس مجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل انشاء الله فلم يقل ان شاءالله فلم بحمل منهن الااهرأة واحدة جاءت بشق رجل الحديث و روى ايضا نحوه في آخر ورقة من كتاب النكاح وفي كتاب بدء الخلق في (باب قول الله و وهبنا لداود سليمان نهم العبد انه اواب) وفي كتاب الايمان والنذور في (باب الاستثناء في الايمان) وروى نحوه مسلم ايضافي (باب الاستثناء) من كتاب النذور، واحمد في هسنده (ج٢ص٢٢٩ و٠٢٧)، وهو من اسخف الحكايات فان من يقول هذا القول ينبغي ان يكون قد اغتر وراقع الولادوانه ولدله قبل ذلك آلاف من البنين وهو غير واقع ، وكيف يحلف نبي الله على فعل الله وحده اويتهاون بقول ان شاءالله لاسيما بعد تنبيه صاحبه له المعبر عنه بالملك في بعض هذه الاحاديث، وهو من اعظم الدعاة الى الله الموصوف في الكتاب العزيز بنعم العبد انه أو اب وكيف يسطيع بشران يواقع في ليلة واحدة مائة امرأة او تسعين اوسمين على اختلاف اقوال ابي هربرة اواشباهه من الرواة عنه

و(منها) مارواه البخارى في أواخر كتاب الجهاد عن ابي هريرة قال السمعت رسول الله سمعت رسول الله سمعت رسول الله و المنافر ستك يقول قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاحرقت فامر بالنهى عن قتل النمل نملة احرقت المة من الامم تسبح الله و ورواه و نحوه مسلم في باب النهى عن قتل النمل من كتاب قتل الحيات ، ليت شعرى كيف يصح ان ينسب مثل ذلك الى نبي من الانبياء . الى غير ذلك من اخبارهم المعتبرة عندهم التي نسبت الانبياء الى مالا يليق .

8 8 8

وليتهم اكتفوا بهاولم يمسوا قدس جلال الله تعالى بخرافاتهم (فمنها) مارواه البخارى في تفسير سورة (آق) عن ابي هربرة «يقال لجهنم هل امتلاً ت وتقول هل من مزيد فيضع

الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط٬ وفي رواية اخرى «فاما النار فلا تمتلي٬ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنا لك تمتليُّ ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من من خلقهاحداً » وروى نحوذلك عن انس في كتاب التوحيد في(بــاب قولالله تعالى وهو العزيز الحكيم سبحان ربك رب العزة عمايصفون) قال «حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فيزوى بعضها الى بعض ثم تقول قدقد بعزتك وكرمك » وكذا عن ابي هريرة في (باب ماجاء في قول الله تعالى ان رحمة ربك قربب من المحسنين) من الكتاب المذكور قال فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلى ويرد بعضهاالى بعض وتقول قط قطقط، وروى ايضا نحو ذلك عن انس في (باب الحلف بعزة الله وصفاته) من كتاب الايمان والنذور وقال الانزال تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط وعزتك وروى مسلم اخبار كثيرة من هذا النحوفي (بابالناربدخلها الجبارونوالجنة يدخلها الضعفاء) من كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، وهي كما ترى كفرصريح لاقتضائها الجسمية والحلول بالمكان وفيها تكذيب للتسبحانه حيث يقول في سورة الاعراف ١٧ (اخرج منها مذؤمامدحوراً لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين) وقال تعالى فسي سورة ص ٥٨ (لاملا نجهنم منك وممن تبعث) وقال تعالى في سورة ألم السجدة ١٣ (ولكن حق القول هني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين) فان هذه الآيات الشريفة صويحة في انها تمتليء بابليس واتباعه فكيف يقاللاتمتليء حتىيضع قدمه ولعل الذي أوهم أباهريرة وأنسأ اوالرواة عنهما هوقوله تعالى (يوم نقول اجهنم هل امتلاً ت فتقولهل منمزيد) حيث تخيلوامنهانها لانزاله تقول هل من مزيد ولم تمتلي بالعصاة اصلالافي حين سؤال الله تعالى لها عن امتلائها، وغفلوا عن بقية الآيات المذكورة فأحدثوا رواية خيالية وكذبوا على حسب ماتقتضيه عقولهم وأخذعنهم الخرافيون والقصييون من دون معرفة ايضاء ولا يخفى ان قول ابيهريرة ولايظلماللة من خلقه احدادالعلى انه سبحانه لوالقي فيها احد غيرمن فيهاكان ظالما له وهو خلاف مذهب الاشاعرة كما لاتخفي سخافة همذا لانمعناه انسبحانه يعذب نفسه اجابة اطلب النارو لايظلم منخلقه إحداو لاادرى انحترق رجل ربهم المدعى فتطلب من الله المزيد ام تبقى تحت آلام النار بالتخليد.

و (منها) مارواه مسلم فی (باب النهی عن ضرب الوجه) من کتاب البر و الصلة و الآداب عن ابی هریرة قال وقال رسول الله صافا قاتل احدهم اخاه فلیجتنب الوجه فان الله خلق آدم علی صورته) و نحوه فی مسندا حمد (ج۲س۲۶۶ و ۲۶۶ و روی فیه (س۲۰۹ و ۱۶۶۶) عن ابی هریرة ایضاعن النبی ص (اذا ضرب احد کم فلیجتنب الوجه و لایقل قبح الله وجهك و وجه من اشبه وجهك فان الله خلق آدم علی صورته) فهذه الاخبار قد انبتت لله صورة مثل صورة الانسان و شبهته بخلقه و هو تجسیم و کفرولایمکن تأویلها فقبح الله وجه من زورها و کم لهم مثلها، روی البخاری فی تفسیر سورة نوالقلم و ان النبی صقال یکشف و بنا عن ساقه فی سجد له کل مؤمن و مؤمن و مؤمن و روی ایضا فی تفسیر سورة الزمر و ان حبر اجاء الی رسول الله صفقال یا محمد انا نجد ان الله یجعل السموات علی اصبع و الارضین علی اصبع و الشجر و الماء علی اصبع و سائر الخلائق علی اصبع فیقول انا الملك فضحك النبی صحتی و الشجر و احد، تصدیقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله صورة سود قدر و قدر و و مدون الله حق قدر و و مدون الله حق و الدون و الله حق النبی صدتی و المنابع و الدون الله حق و المنابع و المنابع و الدون الله حق و المنابع و المنابع و الله حق و الدون الله حقول اله حقول الله ح

وروى نحوه في آخر صحيحه في كتاب التوحيد في (باب قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وفي (باب كلام الرب يوم القيمة مع الانبياء وغيرهم) وروى مسلم نحوذلك في (باب صفة القيمة والجنة والنار) من كتاب صفات المنافقين واحكامهم وروى فيه ايضا النالنبي صياخذ الله سموانه وارضيه بيده فيقول اناالله ويقبض اصابعه ويبسطها ويقول انا الملك ،

وروى البخارى في (باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) من كتاب التوحيد في حديث طويل عن ابي هريرة عن النبي سقال فيه * وتبقى هذه الامة فيأتيهم الله في صورته التي يمرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الى ان قال اثم يغرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النارهوآخر اهل الناد دخولا الى الجنة فيقول اىرب اصرف وجهى عن النار فيدعو بمايشاء ان يدعوه ثم يقول الله المحسستان اعطيت ذلك ان تسألني غيره فيقول لاوعز تك لااسالك غيره ويعطى بمن منعهو دومواثيق ماشاء فيصرف الله وجهه عن النار ، ثمذ كرما حاصله (انه يسال ايضاالقرب من الجنة فيقول الله ما أغدرك فيدعوالله ويعطيه المواثيق ان لايسأله غيره فيقدمه الى من الجنة ثم يقول اى رب ادخلني الجنة فيقول الله الست قداعطيت عهودك ومواثيقك باب الجنة ثم يقول اى رب ادخلني الجنة فيقول الله الست قداعطيت عهودك ومواثيقك

ان لانسال غير ما اعطيت ويقول يا ابن آدم مااغدرك فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فاذا ضحك منه قال له ادخل الجنة) وروى مسلم تحوه في (باب رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم) من كناب الايمان وقال فيه (فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فية ولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا في اذا جياء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون)

الى غيرذلك من خرافاتهم التى ينكرالقلم نشرها لولاارادة التنبيه على سقطاتهم ولولا نسبتها الى النبي للماضر نا روايتهم لها وانا لنعلم ان الخرافيين والقصاصين منهم كابى هريرة واضرابه انما اخذوارواية خلق آدم على صورته و نحوها من الهزليات عن اليهود والنصارى فاولانسبتها الى النبى لهان امرها.

لزوم المحالات منانكار هصمة الانبياء

قال المصنف طيب الله ثراه

فيلزمهم من ذلك محالات (منها) جواز الطعر على الشرايع وعدم الوتوق بها فان المبلغ اذا جوزوا عليه الكذب وسائر المعاصى جازان يكذب عمدا اونسيانا اوبترك شيئا مما اوحى اليه اوبأمر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله

وقال الفضل

قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهملايجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولاسهواوهذا مذهبهم واما السهوفي غير الكذب فيجوزونه ولابأس فيه لان الله هوالذي يوقع عليه السهوليجمله سببا للتشريع .

واقول

لاوجه لانكار تجويزهم الكذب على الانبياء سهوا فان الخصم نفسه قدنقل سابقا عنهم الخلاف في تجويز الكذب في التبليغ سهواً ، و نحن نقلنا عن المواقف ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عنهم سهواً ومنها الكذب في غير التبليغ، ومعلوم إنه يكفي في لزوم المحال تجويزهم الكذب سهوا في التبليغ وغيره فغلا عن العمد فيجوزان يكذب النبى ويأمر من عنده سهوا بل يترك للسهوشيئا ممااوحى اليه اذليس هومن موارد العصمة ولا يقتضيها مذهبهم ولذاروواكما سبق ان النبى ص نسى بعض آيات الكتاب العزيز بل عرف ان كثير امنهم قالوا بعدم عصمتهم عن الكبائر عمدا فيجوز ان يترك مااوحى اليه عمدا ويكذب في غير التبليغ عمدا وقصدا بل وفي التبليغ كما تقتضيه رواية الغرائيق ، بل مقتضى هذه الرواية وقوع الكفر عنهم عمدا كماتساعد عليه رواية شك ابراهيم عونحوها ، ومن نظر الى الادلة التي استدل بها بعضهم على ذنوب الانبياء كما في المواقف عرف انهم اجازوا عليهم كل ذنب وهو الذي تقتضيه الروايات التي ذكرها المصنف وغيرها، فمع هذا كيف يعتمد على الانبياء اذلا اقل من احتمال السهوفيهم و النسيان ، واما ماذكره من التشريع فقد عرفت مافيه .

قال المصنف ضاعف الله اجره

و (منها) انه اذافعل المعصية فاما ان يجب علينا انباعه فيهافيكون قدوجب علينا فعل ماوجب تركه واجتمع الضدان وان له يجب انتقت فائدة البعثة

وقال الفضل

قدذكر ناهذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصى على النبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغائر التى يجوزو نها مايقع على سبيل الندرة ولايقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انها واقعة منهم على سبيل الندرة والنبى يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة قدقدمنا ان تجويز المعسية على الانبياء مطلقا محل تأمل لهذا البرهان والله اعلى .

و اقول

هذا الدليل جار فى الصغائر والكبائر بلافرق ف التفصيل بينهما لاوجه لـه و ان وقعت الصغيرة على وجه الندرة كما لافرق فى جريانه بين العمد والسهو لكن الاشاعرة اجازواالكبائر عليهم سهوا. واجازها بعضهم عمداكما سبق وايضالم يقيد واوقو عالصغيرة بالندرة وبيان انها ليست محل الاتباع كما زعمه الخصم لضيق الخناق ، على انـه لانفع

فيه اذلوبين النبى ان ذلك ليس محل الاتباع لم يعتمد عليه لانه فى محل المعصية والاقرار بها فتنتفى فائدةا لبعثة ولعله فى هذا البيان كان ساهيا اوموهماً وليس ذلك بمحال عندهم، ولو سلم فهو مصحح ايضا لوقوع الكبيرة والخصم لايقول به.

واجاب القوشجى عن الدليل بانه لا يجب الاتباع الا فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام لافيما يصدر عن بذلة وطبع، وفيه ان فعل النبى كله مما يتعلق بالشريعة ولذا عدرا فعله من السنة كقوله وتقريره، ولولم يجب اتباع فعله لماصح الاستدلال بالاخبار الناقلة له وهوخلاف الضرورة و كل عاقل اذا راى المشرع فاعلا لشى، يستدل به على جوازه، فظهران ذكرهم لهذا الدليل قول بلاعمل بل بلاقول فى الكبائر سهوا والصغائر مطلقا، وهو انما ذكره بعضهم تبعا للامامية ولذالم يلتزموا بلوازمه

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انهلوجازان يعصى لوجب ايذاؤه والتبرى منه لانه من باب الامر بالمعروف و النهىءن المنكر لكن الله تعالى قدنص على تحريم ايذاء النبى صفقال (ان الذبن يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة).

وقال الفضل

واقول

ادلة النهى عن المنكر عامة للكبائر و الصغائر بلافرق و مجرد العفوعن الصغيرة مع اجتناب الكبائر لا يخرجها عن كونها منكرا يجب النهى عنه ولا يجعلها بحكم المباح كما يبجب نهى فاعل الكبيرة وان علمناائه يتوب بالاثر (فان قلت) النبى لا يتأذى بشى عمود الى النهى عن المنكر (قلت) كيف لا يتأذى وقدمنع عمارغب فيه و لاسيما بالقسر وان كان ربما يرتفع الاذى فيما بعد لكنه لا يجدى بعدان كان الناهى فاعلاللا يذا، ثم انهم اجازوا على الانبياء فعل الكبائر سهوا وهذا الدليل ببطله ادان المنكر اللا يود وقوعها حتى سهوا غاية الامران الساهى غير معاقب فى الا تحرة وهوامر آخر مع انه لا يعلم السهوغالبا الإمدان يعتذر الساهى به .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و(منها) سقوطمحله ورتبته عندالعوام فلابنةادون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة و(منها) انه بلزمان بكونوا ادون حالامن آحادالاه آلان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش كماقال تمالى (يانساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لهاالعذاب ضمفين) والمحصن يرجم وغيره يحدو وحدالعبد نصف حد الحر، والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر وانم وهم مهبط وحيه و منازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته و الخضوع و الخشوع فينا في صدور الذنب لكن الاجماع دل على الله النبي لا يجوزان يكون اقل حالا من آحادالامة و (منها) انه يلزم ان يكون مردودالشهادة لقولة تعالى (ان جاء كم فاسق بنباً فنبينوا) فكيف تقبل شهادته في الوحى ويلز مان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع و (منها) انه لوصدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تمالى (واطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في دسول الله اسوة حسنة . فاتبعوني) والتالى باطل بالاجماع والااجتمع الرسول لقد كان لكم في دسول الله اسوة حسنة . فاتبعوني) والتالى باطل بالاجماع والااجتمع

وقال الفضل

قدسبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصفائر حتى يصير سببا احطمنز لتهم عندالناس وموجبا للابذاء والتمنيف وترجيح الامة عليه واماصدور الصفائر التى عفاالله عنها اذاكان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا تدل المعجزة على وجوب انتفاء شيء منها و كل هذه الدلائل قد ذكر نا ها فيماسلف و ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقدقدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفى الذنب عن الانبياء مطلقا والله اعلى .

واقول

لارببان (الدليل الاول) يثبت عصمتهم عن الكبائر والصفائر حال النبوة وقبلها عمداو سهوا لان الذنب وانقل وصفر يسقط محل المذنب ولوفى الجملة ويمنع من الوثوق النام بهوالانقياد الكامل اليه حتى مع العلم بسهو ولان السهوية عفالبا من التساهل و يجهل الناس سببه فتنتفى فائدة البعثة ، وبالجملة النبى منار الدعوة الى الله تعالى وباب

طاعته فيجب ان يكون بريئاً من كل عيب يمس مقام الدعوة ونقيامن كل حزونة لاتسهل سبيل الطاعة فلا يجوزان يصدر عنه ذنب اصلا.

و (اما الدليل الثابى) فهوايضا يثبت عصمتهم عن الذنوب مطلقا حتى قبل النبوة لان معصية الكبير اكبر فلوعصوا كانوا أدون حالا من ادانى الامم لان اصغر الصغائر هن اعلى المكلفين اكبر الكبائر من ادناهم حتى مع السهولات التمييز بالمعرفة يستدعى المحافظة النامة وبدونها يكون ادنى من الادانى ولوفى الجمله وهو خلاف ضرورة العقل و المليين.

و (اما الدايل الثالث) فهو يثبت عصمتهم عما ينافى العدالة حال النبوة وقبلها عمدا وسهوامع عدم العلم بسهوه لانصدورها حينتذ يثبت فسقه والفاسق مردودالشهادة فكيف تقبل شهادته بالوحى ويازم ان يكون ادون حالامن عدول الامم اذاصدرت عمدا و (اما الدليل الرابع) فهو يثبت عصمتهم عن الكبائر والصفائر عمدا وسهوالكن حال النبوة، وانما جعل المصنف هذا الدليل مستقلا معانه احد شقى الترديد فى الدليل الذى ذكره سابقا بقوله (ومنها انه اذافه ل المعصية فاماان يجب علينا اتباعه) لان الكتاب العزيز يقتضى تعيينه فذكره هنا معينا لذلك وذكره سابقا بنحو الترديد لان المراد هناك بيان وحود الاحتمال.

فثبتت من الادلة المذكورة عصمتهم عن الذنوب مطلقا وفي جميع الاحوال حتى قبل النبوة وان اختص بعض تلك الادلة ببعض الذنوب، وحينتُذ فيبطل مازعمه القوم جميعا من انه يجوز عقلا صدور الصغائر والكبائر عنهم عمداو سهوا حال النبوة وقبلها سوى الكذب في دعوى النبوة وقبلها سوى الكذب قلام الذبوة على ماادعاه في المواقف قالوا بعدم جواز تعمدهم الكبائر للدليل السمعى في حال النبوة خاصة وان جاز وقوعها عقلا، هذا ولا نحتاج في مطلوبنا بعدهذه الادلة الى دلالة المعجزة حتى يقول الخصم ولا تدل المعجزة على وجوب انتناه شيء منها، و اما قوله (ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال) فمسلم لذكر بعضهم لها تبعالفيرهم لكن ما بالهم لم يتبعوا دلالتها على وجوب العصمة عن الذنوب مطلقا كماء فت، والظاهر ان منشأه عدم التدبر من وجه لا بهم انداذكر وها تبعا والتعصب لمذهب الاسلاف من وجه آخر كما يشهد له اقرار الخصم

بدلالة بعضها على العصمة عن الذنوب مطلقا ومخالفته له فى بــاقىكلماته ، ثم انه يدل على المطلوب اموراً خريفنى عن تطويل الكلام فيها ماعرفت وسيأتى بعضها فى عصمةالامام انشاه الله تمالى كقوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) و قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامرمنكم)

نزاهة النبي من دناءة الاباء ومهر الامهات

قال المصنف قدس الله نفسه

(المبحث الثالث) في انه يجب ان يكون منزها عندناءة الآباء وعهر الامهات، دهبت الامامية الى انالنبي يجب ان يكون منزهاعن دناءة الآباء وعهر الامهات بريامن الرذائل والافعال الدالة على المخسة كالاستهزاء به والمخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد اليه فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب ،وخالفت السنة فيه اماالاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة ولدالزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلالجميم انواع المفواحث وابلغ اصناف الشرك وهـوممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع فـي الاسواق ويستهزأبه ويكون قدليط به دائما لابنة فيه قوادا و تكون امه فـي غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لاترد يد لامس ويكون هو في غاية الدناءة والسفالة ممن قدليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهؤلاء عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهؤلاء من الله وقوعه وليس هذا بابلغ من تعذيب الله من لايستحق العذاب بل يستحق الثواب الابد .

وقالالفضل

نموذبالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة (ان الذين يحبون انتشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والآخرة) وكفى به اساءة الادب ان يذكرعندذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثميفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام الايازم من قولهمشىء منه: وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعان ثلاثة احدها وصف النقص و الكمال والثانى الملاءمة و المنافرة وهذه المعنيان عقليان لاشك فيه فاذاكان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتهمن ان يكون صاحب الدعوة موصوفا بهذه القبائح التى ذكر ها هذا الرجل السوء الفحاش و كأنه حسب ان الانبياء امثاله من رعاع الحلة الذين يفسدون على شاطى ألفرات بكل ماذكره نعوذ بالله من التمصب فانه اورده النار.

واقول

لايخفى انكون المعنى الاول عقليا عندهم لادخل له بالمقام لان الكلام فيجواز بعث الله سبحانه لصاحب الصفات المذكورة و البعث من افعال الله تعالى لاصفاته حتى يكون وصف نقص او كمال وكون تلك الامور نقصافي صاحب الدعوة مسلم الاان الكلام في جواز بعث الله للناقص الذي هومن افعال الله تعالى التي لاتتصف عندهم بالقبح اصلاكخلقه لسائر القبائح والفواحش .

واماالمعنى الثانى فهوو النبت فى الافعال الاان افعال الله تعالى عندهم لا تعلل بالاغراض فلا ملاءمة ولا منافرة فيها مع ماعرفت من الكلام فى كونه عقليا فراجع، وبالجملة لوسلم قولهم بالحسن والقبح العقليين بهذين المعنيين لم يلزم عدم جواز بعث الله تعالى صاحب الاوساف المذكورة بل يجوز عندهم من الله سبحانه شى، وهو يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد، وقد سبق انهم جوزوا بعض المعاصى على الانبياء، بحجة عدم دلالة المعجزة على امتناعه وهوات فى المنفرات المذكورة و يدل على تجويزهم ارسال صاحب هذه الاوساف ان صاحب المواقف وشارحها قالا (ولا يشترط فى الارسال من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدة فى الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفاه الجوهروذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاه من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متملقة بمشيته فقط) فان قولهما (بل الله يختص بالى آخره دال على جواز بعثاى شخص كان فيجوزان يكون النبى كما وصفه المصنف اذا تعلقت بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط بارساله المشيئة، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم استراط الارسال بشرط بارساله المشيئة ، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم استراط الارسال بشرط بارساله المشيئة ، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم استراط الارسال بشرط بالمواقف على عدم المواقف على عدم المواقف بالمواقف على عدم المواقف بالمواقف بالمواق

بقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فان الآية ظاهرة الدلالة اوسريحتها في ان صاحب الدعوة اهـلفينفسه فيبعثه الله تعالى لعلمه بأهليته وانهمستعدالذات، ولذاأورد عليه الشارح بقوله (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء) ويدل ايضاعلي تجويزهم ارسال صاحب النقائص المذكورة قول راحب المواقف وشارحها ايضافي مقام عصمة الانبياء قال (واما قبله اي قبلالوحي فقال الجمهوراي اكثر اصحابنا وجمع من المعنزلة لايمتنع ان يصدرعنهم كبيرة ادلادلالة للمعجزة عليه ولاحكم للعقل بامتناعها ولادلالة سمعية عليه ايضاوقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان ناب عنهالانه اىصدور الكبيرة يوجب النفرة وهي تمنع عناتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهممن منع عماينفر مطلقا اي سواءلم يكن ذنباكمهر الامهات والفجور في الاباء ودناءتهم واستر دالهم) فان هذا الكلام دالعلي اختصاص بعض المعتزلة بمنع المنفرات المذكورة فيكون الاشاعرة وبعض المعتزلة مجوزين لها فتحقق ان مانسبه المصنف اليهم حق وصدق وان القوم اولى بحب اشاعة الفاحشة فسي الذين آمنوا لانهم اجازوا ان يكون النبي كما وصفه المصنف رحمه الله تعالى بلنسبوا اليهم فواحش الاعمال واشاعوهافي كتبهم علىممر الايام كرقص النبي صباكمامه وحضوره مجالس المغنين والمغنيات وضرب الدفوف وقوله في مدح الاصنام تلك الغرانيق العلا الى غير ذلك من المحزيات ، و اما المصنف قدس سره فلم يقصد بـذكر تلك الاوصافالشنيعة الاالانكارعلى القوم واستفظاع آرائهم ليرتدع من له قلب وناقل الكفرليس بكافر، فاساءة الادب مع الانبياء انما هي ممن يجوزفيهم ان يكونوا على تلك الفضائح لاممن يريد الردعمنه والانكار عليه لكن الخصم لعجزه وحيرته يلوذ بهذه التهمة للمصنف ويشهد لتحيله فيءذا التنزه المصطنع في اجلال مقام الانبياءقو لهسابقاً في حق الله سبحانه ماهو اعظم واشبَع وهو انه مغلول اليدمعبراً به عن تنزيه الاماميةلله تعالى عن فعل القبائح وعقاب من لاذنب لموان كان قادرا عليهما .

قال المصنف طيب الله رمسه

واما المعتزلة فلانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم كمافئ قصة اخوة يوسف فلينظر الماقل بعين الانساف

هل يجوزالمصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل يبتى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يصفع ويستهزأبه حال النبوة وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق، واعلمان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب المكلف على الباب المكلف على الباب المكلف على النه لم يفعل ما أمره الله تعالى به من غيران يعلم ما أمربه ولا ارسل اليه رسولا ألبتة ببل وعلى امتثال ماامره به وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كم ماوقع في الوجود فانه فعله تعالى وهوحسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات الخسيسة في النبي وابويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى فاي مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن الاشاعرة منع كفر النبي وهومن الله تعالى وكل ما يفعله فهو حسن وكذا انواع المعاصى وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر و تقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقدعرفت تحسين الكافر و تقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقدعرفت

وقال الفضل

استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبيا، قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبيا، بعدالقاء يوسف فى الجبوغيره من الذنوب التى لاشك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والخزع بلية واللوذعية كالرعاع والاجلاف السوقية ، والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم فى الجواز، وهذا من غرائب اطواره فى البحث ، ثم ماذ كران البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكفاروغيره من الطامات قد عرفت فيما سبق جواب كل ماذ كروان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين وعلمت ان كماذكره ليس من مذهبهم ولايرد عليهم شى، وانهم لا يخالفون ضرورة العقل .

واقول

لماكان الاستدلال على صدور الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف ساقط جداً اكتفى المصنف فى الجواب عنه بائبات المحالية ولم يتعرض لكلمة القائلين بنبوتهم ودليلهم اذله يقل بها الامن لاعبرة به وبرأيه لكن الخصم على عادته وعادة اصحابه

في التسامح بدعاوى الاجماعات قال الاجماع على نبوتهم واقع ، ويشهد لمدم الاجماع ماذكره ابن حزم (١) ادقال دان اخوة يوسف لم يكونوا انبياه ولاجاه قطفى انهم انبياه نص لامن قرآن ولامن سنة صحيحة ولامن اجماع ولامن قول احدمن الصحابة وقال القاضى عياض في الشفاه (واهاقصة بوسف واخوث فايس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم) ونقل ابن ابى الحديد (٢) عن المعتزلة (انهم قالوا يجب ان ينزه النبى قبل المبعثة عن الكفروالفسق) ثم نقل عن ابى محمد بن متويه انه قال في كتاب الكفاية (اناهل المبعثة عن الكفروالفسق) ثم نقل عن ابى محمد بن متويه انه قال في كتاب الكفاية (اناهل المدل كلهم منعوامن تجويز بمثقمن كان فاسقا قبل النبوة) ثم قال (وقال قوم من الاشعرية ومن الطانعون من ذلك من نبوة اخوة يوسف) ويشهد لذلك ايضا كلام صاحب المواقف المتقدم في المبحث السابق لنقله فيه عن اكثر المعتزلة المنع من صدور الكبيرة على الانبياء المتقدم في المنوح و نقله القوشجى عن كثير منهم وهو يستلزم القول بعدم نبوة اخوة يوسف ، فاين الاجماع الذي ادعاء الخصم ، على ان سادة الامة وائمتها الذين امر نا بالتمسك بهم قد الكروا نبوة اخوة يوسف ع و كذلك شيعتهم .

واعلم ان ظاهر كلام للمواقف السابق ان بعض المعتزلة قائلون بجواز عهر امهات الانبياء و فجور آبائهم ودناءتهم و استردالهم فيكون شاهداً لماقاله المصنفره من تجويز المعتزلة لذلك،

هذا وقد استدل بعضهم على نبوة اخوة يوسف ع بقوله تعالى (وكذلك بجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق) الآية قال الرازى فى تفسيرها واختلفوا فى الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة رقال آخرون المرادبه اعلاء الدرجة و تعظيم الرتبة الى ان قال والمالما فسرنا الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاديمقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال (ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب) وهذا يقتضى حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان العراد من تمام النعمة النبوة لزم حولها لآل يعقوب وترك العمل به فى حق من عدا

۱- العلل والنحل (ج٤ص٩) ۲- شرح النهج (ج٢ص١٦٢)

ابنائه فوجب ان يبقى معمولابه فىحق اولاده وفيه نظرظاهر حتى اذا اربد بالاجتباء الاصطفاء للنبوة كماهوالاقرب لان عطف اتمام النعمة على الاجتباء دليل على المغايرة بينهما ولهذا خص يوسفع بالاجتباء وعمه وغيره من آل يعقوب باتمام النعمة على انه لواريد باتمام النعمة النبوة فلابدان يكون اتمامها عليهم بلحاظ ثبوتها لبعضهم لالمطلق آل يعقوب والا لزم خروج الاكثر وهو غير صحيح فى العربية فكيف يثبت بالآية نبوة الخوة يوسف عليه السلام.

هذا وامامااشاراليه الخصم من اجوبته السابقة فقد عرفت انها لانستحق ان توسم بالجواب وقدعرفت ان كل مانسبه المصنف اليهم حق بلاارتياب وان القول بالحسن والقبح العقليين بالمعنيين المذكورين لاينفع في منع بعثة من يوصف بتلك القبائح فلاحظواستقم والله والموفق وله الحمد حمدا دائما و نسأله العصمة عن الخلل في القول والعمل انها كرم المسؤلين و اجود المعطين والصلاة والسلام على محمد و آله المعصومين والصلاة والسلام على محمد حسن بن

فهرس دلائل الصدق. الجزء الأول

- ١ - العلم بالنتيجة و أجب بعدا لمقدمتيز	114	رهة و فيها (٣) مطالب	المقا
-٢- النظر واجب. بالعقللا بالسمع	17.	(المطلبالاول)ـ اخبار اهلالسنة	٤
ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	178	حجة عليهم	
المسئلة الثالثة في صفاته تعالى		(المطلب الثاني) ـ لاقيمة لمناقشتهم	٨
وفيها(١١) مبحثا		فىالسند	
(الاول)انه تعالىقادر على كلمقدور	174	(المطلب الثالث) _مناقشة الصحاح	١٣
(الثاني)انه تمالىمخالفلغىرە	121	الستة باموراربعة	
(الثالث) انه تمالی لیس بجسم	١٣٢	۱۰ـ فیجمعها و جامعیها	<
(الرابع)انه تعالى ليسفىجهة	188	- ٧ - فيما اشتملت عليه الاحاديث من	10
(الخامس)انه تمالي لايتحديفيره	121	الكفرو نحوه	
(السادس) انه تمالي لا يحل في غيره	۱۳۸	٣٠ ـ في تدليس رواتها	<
(السابع)انه تعالى متكلم وفيه(٥)	120	٤ - في طعنهم فيرجال سندهامرتباً	14
مطالب		على الحروف	
-١-حقيقة الكلام	<	تنبة في الكني	٧.
_۲_کلا مه تعالی متعدد	10.	مقدمة العلامة الحلي	74
ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	107	مقدمةالفضل بن روزبهان	٧٣
2 - استلزام الامرللا رادة والنهي	107	مناقشته في (من هم الفرقة الناجية)	٧X
للكرامة		المسئلة الاولى فيالادراك	
ـ٥ـکلامه تعالی صدق	104	وفيه (۲) مباحث	
(الثامن) صفاته عينذاته	177	-١- المعسوس اصل الاعتقادات	٨٤
(التاسع) البقاء وفيه مطلبان	179	-٢- شرائط الرؤية	٨٨
-١- البقاء ليس زائداً علىالذات	<	-٣- وجوب الرؤية عند حسول شروطها	25
۲ انه تعالى باق لذاته	١٧٣	-٤-امتناع الادراك مع تقدالشرائط	90
(خاتبة تشتمل على حكمين)		-٥-الوجودليس علة تأمة في الرؤية	11
-1- البقاء يصح علىالابجسام	140	-٦-هل يحصل الادر اك لمعنى في المدرك	1.5
-٧-البقاء يصح علىالاعراض	177	-۷- انه تعالی لایری	1.4
(العاشر)القدم والحدوث اعتباريان	141	المسئلة الثانية في النظر	
(العادي عشر) العدل و فيه (١٩)		وفيه (٣) مباحث	
مطلبا		1 (1) .3	

7.0	_١_ نقل الخلاف في مسائل العدل	١٨٤
	ترجيح احدالمذهبين	7 - 7
٣•٦	ـ ٢ ـ اثبات الحسن والقبع العقليين	418
٣•٨	ادلة ابطال كونهما شرعيين فقط	717
٣1.	ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	770
	, -	777
212	1	727
217	-	707
3.		405
250		707
٣٤٨		709
251		171
40.		777
405		
411		795
		790
		Y ¶X
م۳۳۵	· ·	
		٣٠٠
217		4.4
		۳٠٣
279	لزومه مخالفة الكتاب من انتفاء النعمة	4.5
	على الكافر	
	**** ** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** ** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** ** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** ** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** *** ** *** *** *** *** *** *** **	ترجيح احدالبذهبين